N° 29. FÉVRIER 1922.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Marie Médiatrice

Sa Maternité spirituelle

Pour exciter notre amour filial envers Marie, duquel dépend toute la perfection de notre dévotion envers elle, une des considérations les plus fructueuses est celle de sa maternité spirituelle à l'égard de tous les chrétiens, maternité toute d'amour et comparable seulement à la paternité de Dieu à notre égard.

Mais avant de considérer en elle-même cette maternité, une question préliminaire se pose : Est-il possible qu'une créature soit appelée par Dieu à cette fonction si relevée, en *coopérant* à l'acquisition et à l'application de toutes les grâces provenant du sacrifice de la croix, sans qu'aucune atteinte soit portée au privilège exclusif de la sainte humanité de Notre-Seigneur ? N'est-il point contraire à sa médiation souveraine qu'elle soit *partagée* par une créature, si élevée soit-elle en dignité et en perfection ?

Assurément il y aurait opposition avec le privilège exclusif de Notre-Seigneur, si l'on admettait en dehors de lui quelque mérite ou quelque satisfaction ne relevant point de lui. Mais puisque l'on affirme que les mérites et les satisfactions de la médiation subalterne de Marie tirent

toute leur valeur des mérites et des satisfactions du divin Rédempteur et qu'ils en sont seulement une *application*, loin de porter préjudice à la parfaite médiation de Notre-Seigneur, on contribue plutôt à la glorifier et à l'exalter. C'est, en effet, une vérité bien certaine que *la coopération* donnée par chacun de nous, avec l'aide divine, à l'application de toutes les grâces venues du Calvaire, loin de diminuer son efficacité, la met plutôt en relief. N'est-ce point en ce sens que saint Paul affirme donner par ses propres souffrances à la Passion de Jésus-Christ l'accomplissement qui lui manque ? (1) N'est-ce point aussi ce que l'Apôtre reconnaît quand il rend gloire à Dieu et à la puissance de sa grâce pour le bien qui est en lui ? (2)

Ne doit-il pas en être de même de la coopération donnée par le prêtre à la sanctification des âmes en vertu des pouvoirs communiqués par Notre-Seigneur lui-même, puisque l'acte est réellement accompli au nom ou avec la puissance de Notre-Seigneur et par une application des mérites de son sacrifice? C'est ce que laisse entendre encore saint Paul, quand, traitant du ministère des apôtres (et c'est également vrai de leurs successeurs), il dit que ce ministère s'accomplit au nom de Notre-Seigneur dont ils sont comme les gérants (3). On en dira autant de la médiation d'intercession exercée par les saints au ciel. Cette médiation est appuyée sur les mérites de Jésus-Christ, dont ils demandent l'application en faveur de ceux qui les prient. Car, selon l'enseignement de saint Paul, tout repose sur l'interpellation que Notre-Seigneur au ciel adresse incessamment pour nous à son Père (4).

Ne doit-il pas en être de même de la coopération de Marie, plus parfaite et plus universelle que celle des saints du ciel ou du prêtre sur la terre, mais coopération toujours dépendante des mérites de Notre-Seigneur? Dans son

(1) Épître aux Colossiens, I, 24. — (2) Première épître aux Corinthiens, XV, 10. — (3) Deuxième épître aux Corinthiens, V, 20. — (4) Épître aux Hébreux, VIII, 25.

hymne de reconnaissance, Marie renvoie au Seigneur, son Sauveur, toute la gloire pour le bien qui est en elle, et toutes les prérogatives que Dieu lui a conférées, parmi lesquelles est aussi sa maternité spirituelle. Ainsi, comme les grandes merveilles de la création publient la gloire de Dieu, la participation subordonnée de la Sainte Vierge à notre rédemption et à l'application de toutes les grâces méritées par Jésus, manifeste les grandeurs de la rédemption accomplie par Notre-Seigneur.

Nous pouvons donc, en toute sécurité, louer et glorifier cette coopération de Marie, puisque toutes les louanges données à la Mère vont au Fils, et que c'est de lui et de la vertu de son sacrifice que découle cette prérogative si excellente, louée et glorifiée dans son auguste Mère.

En même temps cette prérogative la rend notre mère. Sa maternité à notre égard ne consiste pas seulement en ce qu'elle a donné la vie du corps au Sauveur du monde, mais principalement en ce que, par son sacrifice et ses souffrances, elle a coopéré à l'acquisition de toutes les grâces destinées à l'humanité entière, et en ce que, par son intercession constante au ciel, elle obtient à tous les hommes toutes les grâces provenant du sacrifice du Calvaire. C'est cette double médiation constituant la maternité spirituelle de Marie, que nous voudrions considérer, pour mieux répondre à son amour maternel et pratiquer à son égard une union filiale plus parfaite. Nous examinerons d'abord la coopération de Marie dans la première acquisition de toutes les grâces provenant pour nous de la rédemption par Notre-Seigneur.

I

Coopération de Marie a l'Incarnation rédemptrice

Assurément Dieu, dans sa toute-puissance, aurait pu procurer le salut du genre humain sans recourir au consentement de Marie, de même qu'il aurait pu atteindre

cette même fin autrement que par l'Incarnation de son divin Fils. Mais ayant choisi l'Incarnation comme moyen de réconcilier à son amour l'humanité déchue, il voulut associer Marie à cette œuvre en demandant qu'elle donnât son consentement à l'Incarnation rédemptrice telle qu'il voulait l'accomplir.

Le fait de ce consentement de Marie est manifeste dans le récit évangélique, si l'on considère la proposition de l'ange, qui attend la réponse de la Vierge et ne s'éloigne qu'après l'avoir obtenue. Aussi ce consentement a-t-il été loué et glorifié par beaucoup de pieux docteurs qui se plaisent à montrer, comme dans un tableau résumant toute l'histoire antérieure à l'Incarnation, le genre humain attendant avec anxiété ce consentement libérateur et datant de cette minute le commencement de sa délivrance.

« O bienheureuse Marie, s'écrie saint Fulbert, évêque de Chartres au XI[e] siècle, toute l'humanité captive sollicite votre consentement. O Reine, vous êtes pour le monde le gage de sa foi ; ô Vierge, ne différez point, donnez de suite à l'ambassadeur divin la réponse attendue et devenez Mère du Rédempteur (1). »

« O Vierge, dit saint Bernard, l'ange attend votre réponse, car il est temps qu'il retourne à Dieu qui l'a envoyé. Nous aussi, ô Souveraine, nous attendons la parole de miséricorde, nous qu'opprime misérablement une sentence de condamnation. Et voici que vous est offert le prix de notre salut. Nous serons aussitôt délivrés si vous consentez... Le monde entier, prosterné à vos genoux, attend que votre réponse nous donne le salut (2). »

Le consentement de Marie a été d'autant plus méritoire pour nous que, pour elle, il comportait un sacrifice très douloureux, qu'elle dut unir à celui de son divin Fils, commencé dès ce moment même. C'était, en effet, le

(1) Sermon IX, 3 *De annuntiatione*, P. L., t. CXLI, col. 337.

(2) Homélie IV, 8 *Super evangelium Missus est*, P. L. t. CLXXXIII, col. 83 sq.

consentement à l'Incarnation rédemptrice qui devait avoir pour terme le sacrifice du Calvaire et entraîner pour Marie d'indicibles douleurs. Elle le savait par les lumières surnaturelles très grandes qui éclairaient son intelligence et que le message de l'ange dut encore augmenter. Sa réponse : *Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole*, était une acceptation de ces souffrances qui devaient torturer sans interruption son cœur de mère et qui furent alors acceptées par elle avec un immense amour des âmes. A cette heure même où, dans son chaste sein, le Verbe entrant en ce monde s'offrait à son Père pour accomplir le sacrifice rédempteur, elle s'unit pleinement à lui et s'offrit elle aussi, selon le mot de saint Bernardin de Sienne (1), comme un parfait holocauste pour la réparation et la délivrance de tout l'univers, pour la louange et la gloire de Dieu qui devaient en être la conséquence.

C'est donc du premier moment de l'Incarnation que date la première offrande du sacrifice de Marie. Depuis lors, elle ne cessa de le renouveler en union avec celui du Christ, dont l'auteur de *l'Imitation* dit justement que sa vie entière fut une croix et un martyre continus. On ne manquerait pas à la vérité en appliquant au ressouvenir de ce sacrifice pendant la longue période de la vie de Marie ce texte évangélique attestant qu'elle conservait, en les repassant dans son cœur, toutes les paroles entendues (2). Si ce texte se rapporte d'abord aux circonstances qui accompagnèrent la naissance du Sauveur ou d'une manière générale aux événements de son enfance et de son adolescence, il exprime aussi avec exactitude ce que nous connaissons du Cœur de Marie, si parfaitement uni à celui de Jésus. « O Marie, écrit le cardinal Pie, dès longtemps déjà vous ne jouissiez pas de la présence de votre Fils sans ressentir dans votre cœur de cruels déchi-

(1) Sermon VIII *De Annuntiatione*, Opera, Lyon, 1650, t. IV, p. 107.
(2) S. Luc, II, 19, 51.

rements. L'Évangile, qui résume en un seul mot tant d'années de la vie du Dieu fait homme, en disant qu'il vous était soumis, résume en un mot aussi les années correspondantes de votre vie : *Maria autem conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo*. Vous conserviez dans votre cœur tous les événements qui s'étaient passés, toutes les paroles qui s'étaient dites à son sujet, les méditant, les comparant, les étudiant sans cesse, en pénétrant chaque jour davantage le sens prophétique; et parmi ces choses qui vous éclairaient l'avenir d'une lumière menaçante, la prophétie de Siméon vous faisait subir d'avance les terribles angoisses de la période finale (1). »

Vint enfin pour Marie l'heure où elle dut accomplir au pied de la croix le suprême sacrifice, depuis si longtemps entrevu, accepté et désiré pour le salut du monde. Ce sacrifice a été dépeint d'une manière très expressive par un vieux moine cistercien du XIe siècle, Arnaud de Bonneval :

« Une était en ce douloureux moment la volonté de Notre-Seigneur et de Marie; un était l'holocauste simultanément offert à Dieu par Jésus et par Marie, par Jésus dans le sang de sa chair, par Marie dans le sang de son cœur (2) ». — « Un était l'holocauste offert pour le rachat du monde; holocauste offert simultanément sur deux autels, l'un reposant dans le cœur de Marie, l'autre dans le corps de Jésus-Christ; Jésus immolant sa chair, Marie immolant son âme. » Double autel que le pieux cistercien compare aux deux autels de l'ancien tabernacle juif : « L'autel des holocaustes où les victimes étaient offertes, figurant l'holocauste de Marie ; et l'autel des parfums où s'offrait aussi le sacrifice du soir, figure du sacrifice que Notre-Seigneur devait lui-même offrir dans la plénitude des temps pour le salut du monde (3). »

(1) Lettre pastorale du 22 juillet 1873. *La Vierge Marie* d'après Mgr Pie, Paris, 1881, p. 366 sq.
(2) *De laudibus Beatæ Mariæ Virginis*, P. L., t. CLXXXIX, col. 1727.
(3) *Tractatus de septem verbis Domini in cruce*, III, col. 1694 sq.

Si l'on veut mieux comprendre encore le sacrifice de Notre-Dame et tout ce que nous lui devons, on doit observer qu'il comportait une triple association très parfaite de Marie aux souffrances, à l'amour et aux mérites de son divin Fils.

Comment le cœur de Marie n'aurait-il point ressenti toutes les souffrances de Jésus? « Non, il ne faut point allumer de feux, dit Bossuet, il ne faut point armer les mains des bourreaux, ni animer la rage des persécuteurs pour associer cette mère aux souffrances de Jésus-Christ. Il est vrai que les saints martyrs avaient besoin de cet attirail; il leur fallait des roues et des chevalets; il leur fallait des ongles de fer pour marquer leur corps de ces traits sanglants qui les rendaient semblables à Jésus-Christ crucifié. Mais si cet horible appareil était nécessaire pour les autres saints, il n'en est pas ainsi de Marie; et c'est peu connaître quel est son amour, que de croire qu'il ne suffit pas pour son martyre : il ne faut qu'une même croix pour son bien-aimé et pour elle. Voulez-vous, ô Père éternel, qu'elle soit couverte de plaies? Faites qu'elle voie celles de son fils, conduisez-la seulement au pied de la croix et laissez ensuite agir son amour (1)... Vous étonnez-vous, si je dis que son affliction n'a point d'exemple et qu'elle opère des effets en elle que l'on ne peut voir nulle part ailleurs : il n'est rien qui puisse produire des effets semblables. Le Père et le Fils partagent dans l'éternité une même gloire, la mère et le fils partagent dans le temps les mêmes souffrances; le Père et le Fils une même source de plaisirs, la mère et le fils un même torrent d'amertume; le Père et le Fils un même trône, la mère et le fils une même croix. Si on perce sa tête d'épines, Marie est déchirée de toutes les pointes; si on lui présente du fiel et du vinaigre, Marie en boit toute l'amertume; si on étend son corps sur une croix, Marie en souffre toute la violence. Qui fait cela,

(1) Premier sermon sur la Compassion de la Sainte Vierge, première partie.

sinon son amour? Et ne peut-elle pas dire dans ce triste état, en autre sens que saint Augustin : *Pondus meum amor meus* (1), « Mon amour est mon poids »? Car, ô amour, que vous lui pesez ! ô amour, que vous pressez son cœur maternel ! Cet amour fait un poids de fer sur sa poitrine, qui la serre et l'oppresse si violemment qu'il y étouffe jusqu'aux sanglots ; il amasse sur sa tête une pesanteur, en cela plus insupportable, que la tristesse ne lui permet pas de s'en décharger par des larmes : il pèse incroyablement sur tout son corps par une langueur qui l'accable et dont tous ses membres sont presque rompus. Mais surtout cet amour est un poids parce qu'il pèse sur Jésus-Christ même; car Jésus-Christ n'est pas le seul en cette rencontre qui fasse sentir ses douleurs. Marie est contrainte malheureusement de le faire souffrir à son tour; ils se percent tous deux de coups mutuels; il est de ce fils et de cette mère comme de deux miroirs opposés qui, se renvoyant réciproquement tout ce qu'ils reçoivent par une espèce d'émulation, multiplient les objets jusqu'à l'infini. Ainsi leur douleur s'accroît sans mesure, pendant que les flots qu'elle élève se repoussent les uns sur les autres par un flux et reflux continuel ; si bien que l'amour de la sainte Vierge est en cela plus infortuné qu'il compatit avec Jésus-Christ et ne le console pas, qu'il partage avec lui ses douleurs et ne les diminue pas ; au contraire il se voit forcé de redoubler les peines du fils en les communiquant à la mère (2). »

Associée à toutes les souffrances de Jésus, Marie l'était aussi à son immense amour pour le salut de l'humanité pécheresse. Pressé par sa charité, le Christ aspirait après le baptême de souffrances qu'il devait recevoir : ainsi pressée par un parfait amour des chrétiens, Marie embrassait généreusement toutes les douleurs du Rédempteur. Celui-ci se réjouissait que ses souffrances nous fussent utiles :

(1) *Confessions*, l. XIII, c. IX.
(2) Bossuet, *ibid.*

Marie se réjouissait que son Fils unique fût offert pour le salut du genre humain (1).

Elle était associée à ses mérites. Non par nécessité, le sacrifice de Notre-Seigneur suffisait pleinement à la rédemption du monde ; mais, dans sa bonté et sa sagesse et par amour pour nous, il plut à Dieu d'appeler Marie à cette dignité. Assurément elle ne pouvait mériter pour toute l'humanité à titre de justice. Seul Notre-Seigneur, à cause de sa dignité infinie, était capable d'un tel mérite. Associée au sacrifice rédempteur, Marie ne pouvait mériter et satisfaire qu'à titre secondaire, en vertu des mérites de Notre-Seigneur médiateur souverain. Pour cette même raison, ses mérites pour nous étaient seulement des mérites que les théologiens appellent des mérites de convenance, puisant toute leur valeur dans le grand amour de Dieu pour elle et dans l'union très parfaite de son âme avec Dieu (2). Mais dans cet ordre restreint qui seul lui convenait, qui pourrait dire la perfection de ses mérites procurés par des souffrances continuelles, d'une intensité inouïe, comparables seulement à celles de Notre-Seigneur, et par un vaste amour surpassant de beaucoup celui de tous les anges et de tous les saints ? Qui pourrait exprimer la perfection de ces mérites dans l'étendue de leur application faite à toutes les âmes pour lesquelles Notre-Seigneur offrait son sacrifice propitiatoire ? C'était pour toutes ces âmes que Marie, au moment de l'Annonciation, avait prononcé le *Fiat* qui devait lui imposer de telles souffrances. Pour toutes, depuis l'Annonciation elle avait incessamment continué son douloureux sacrifice. Pour elles encore au pied de la croix, elle s'offrait en union avec son divin Fils.

Que les générations chrétiennes louent à jamais le Christ,

(1) S. Bonaventure, In I *Sent.*, dist. XLVIII, Quaracchi, t. I, p. 861.

(2) C'est l'enseignement de Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904 : « Marie, parce qu'elle l'emporte sur tous en sainteté et en union avec Jésus-Christ et qu'elle a été associée par lui à l'œuvre de la rédemption, nous mérite *de congruo,* comme disent les théologiens, ce que Notre-Seigneur nous a mérité *de condigno.* »

Sauveur du monde, Notre-Seigneur crucifié, et la puissance et la sagesse de Dieu si éclatantes dans le mystère de la crucifixion (1). Mais qu'elles louent aussi l'amour de Marie associée par Dieu à notre rédemption et coopérant à notre salut par d'indicibles douleurs endurées avec une si admirable constance !

II

Marie appelée notre Mère a cause de sa coopération au sacrifice rédempteur

L'Écriture appelle Ève « la mère des vivants », parce qu'elle a donné la vie du corps à l'humanité. Avec encore plus de vérité, à cause de sa coopération à notre rédemption, la Sainte Vierge reçoit ce même nom de « mère des vivants », mère de tous ceux qui, par les mérites de Jésus-Christ, sont appelés à vivre de la véritable vie des enfants de Dieu. L'Église nous l'assure dans sa liturgie et nous fait chanter que Marie a pris en échange et porte véritablement le nom d'Ève ou de mère des vivants, que celle-ci avait perdu par sa désobéissance. « Le mystère de la Compassion de Marie, écrit le cardinal Pie, c'est-à-dire de Marie souffrant avec Jésus, partageant son supplice et son amour, les sentiments de son cœur en même temps que ses tourments, est devenu le mystère de notre adoption et de notre entrée dans sa famille. O Vierge très pure, pouvons-nous nous écrier, empruntant une pensée de saint Jean Damascène, vous payez maintenant avec usure les joies sans mélange de votre premier enfantement ; les douleurs que vous ne connûtes point, alors que vous mettiez au monde sans violence Celui que vous aviez conçu sans corruption, vous les ressentez maintenant que, les entrailles déchirées par la compassion maternelle, vous produisez de nouveau en quelque sorte votre Fils bien-aimé tout sanglant et tout

(1) Première épître aux Corinthiens, I, 23 sq.

déchiré pour notre salut. C'est maintenant, ajouterons-nous avec saint Augustin, que compatissant à votre Jésus qui meurt « vous coopérez avec lui par la charité à faire naître les enfants de Dieu dans l'Église (1) » et que, parmi le martyre de votre cœur et la véhémence d'une affliction infinie, vous tirez de votre sein béni la race des chrétiens, et vous enfantez ce peuple dont la destinée est d'être sur la terre comme un autre Jésus-Christ s'acheminant vers la gloire du Christ ressuscité à travers les tribulations et les épreuves du Christ persécuté et mis à mort (2). »

Cette appellation de Mère dont nous honorons Marie est d'autant plus légitime que la grâce que nous devons à la coopération de Marie nous unit au corps mystique de Notre-Seigneur et, en nous faisant participer à sa vie, nous donne avec lui une fraternité spirituelle effective (3).

A cette Mère si aimante qui nous a enfantés à la grâce au prix de tant de souffrances, nous devons donc, après Dieu, tout notre amour : « En vérité elle a été (dans ses souffrances) forte et compatissante, douce et austère, ne se ménageant point et nous donnant avec grande abondance. Elle doit donc être aimée et vénérée par nous au premier rang, après la très sainte Trinité et après son bienheureux Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur (4). »

E. Dublanchy, S. M.

(1) S. Augustin, *De sancta Virginitate*, VI, P. L., t. XL, col. 399.
(2) *La Vierge Marie* d'après Mgr Pie, p. 367.
(3) Enseignement de Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904.
(4) S. Bonaventure, In I *Sent.*, dist. XLVIII, Quaracchi, t. I, p. 861.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

SAINT DOMINIQUE DE SILOS

I. — La formation

Dans cette année où l'on célèbre le septième centenaire de la mort de saint Dominique de Guzman, n'est-ce pas justice de rappeler ce que fut saint Dominique de Silos? On a dit que le grand fondateur des Frères Prêcheurs avait fait tort au grand abbé bénédictin, restaurateur de l'abbaye de Silos, libérateur des captifs, sauveur de son peuple, « second Moïse », ainsi que l'ont appelé ses premiers historiens. Au contraire, le souvenir de notre Père saint Dominique devrait nous rappeler le thaumaturge bénédictin qui fut pour ainsi dire notre aïeul. On sait que Jeanne d'Aza dut à l'intercession de saint Dominique de Silos la naissance d'un fils qu'elle appela et pour cause Dominique. C'est donc l'histoire elle-même qui nous conduit à étudier l'abbé de Silos, comme si cette étude devait nous donner certaines explications premières et fondamentales sur les origines religieuses et le caractère de notre B. Père. Assurément si l'on ne considère dans le fondateur des Dominicains que l'apologiste, le théologien, l'administrateur, on pourra ne pas distinguer clairement les relations qui le rattachent à Dominique de Silos et à la tradition bénédictine. Mais si l'on envisage surtout dans le patriarche des Prêcheurs, *le saint*, on constatera que chez lui le mystique, l'ascète continue une tradition dont les saints bénédictins et particulièrement saint Dominique de Silos sont les principaux représentants. La vie bénédictine est aux origines de la vie dominicaine, c'est pourquoi lorsqu'un frère prêcheur vient demander l'hospitalité dans un monastère bénédictin, il a l'impression de se trouver encore dans sa famille et pour ainsi dire chez ses grands-parents. On sait que saint Dominique de Guzman aimait les livres, la psalmodie et le chant, l'ascétisme, les oraisons et les mortifications dans la grotte de Ségovie. On n'est

pas vraiment dominicain si l'on n'apprécie pas l'étude, mais on n'est certainement pas non plus vraiment dominicain si l'on n'aime pas la prière psalmodiée ou chantée en commun, les oraisons ardentes et les pratiques de l'ascétisme. Les grands abbés bénédictins espagnols au XI[e] siècle ont souvent débuté par la vie anachorétique, ensuite seulement ils se sont assimilé les usages de la vie cénobitique. Ce sera le cas pour saint Dominique de Silos. Nous verrons que l'ascétisme et la sainteté ont été en lui la source première de l'apostolat le plus fécond, de sa mission civilisatrice et rédemptrice.

*
* *

Saint Dominique de Silos, qui devait dépenser toutes les forces de son âge mûr et de sa vieillesse en Vieille-Castille, n'était pas né dans cette province, mais au sud de la Navarre, à Cañas, grand village situé dans la riante vallée de la Rioja. Sa naissance porte une date fatidique, l'an 1000. Ses parents, honnêtes et pieux, n'étaient que de très pauvres cultivateurs. Remarquons au passage que nombre de moines se recrutaient dans la classe laborieuse des paysans. L'éducation bénédictine, s'ils étaient suffisamment doués, les élevait progressivement aux plus hautes charges, à la plus parfaite distinction, les rendant capables de traiter avec les nobles et les princes. Les premiers chroniqueurs, qui n'ont pas assez compris comment cette modeste origine des plus célèbres abbés ou saints bénédictins prouve d'une manière irrécusable l'excellence de la discipline bénédictine, ont tenté d'anoblir les familles de ces abbés, de ces saints. Grimald, disciple de saint Dominique de Silos, nous dit que son maître appartenait à une lignée qui avait toujours fleuri en noblesse, en religion, en extrême générosité. Il ignore évidemment le nom de cette noble famille. Mais le poète Berceo, qui vivait un siècle et demi plus tard, sait que le saint descendait en droite ligne des Mansos. Les Bollandistes ne manqueraient pas de nous conseiller un peu de défiance au sujet de ces anoblissements posthumes (1).

(1) La principale source concernant saint Dominique de Silos est la relation du moine Grimald. Composée par un contemporain et disciple du saint, adressée à des religieux capables de la critiquer,

Quoi qu'il en soit, retenons que les parents de Dominique étaient de pauvres cultivateurs. Ils n'avaient pas de domestique, de bouvier, c'est pourquoi dès que Dominique fut en âge de prendre part aux travaux de la campagne, ils lui confièrent la garde du troupeau. Durant quatre années consécutives, le jeune adolescent mena donc les brebis et les chèvres à travers les vallées et les collines qui entourent Cañas, contrée pittoresque et magnifique. C'est alors qu'il acquit l'amour des grottes obscures et fraîches, des vallées silencieuses, des sommets éclairés. Dans la mauvaise saison, il demeurait à la maison et se familiarisait avec tous les travaux des pasteurs et des cultivateurs.

Cependant les réflexions et méditations qu'il avait faites dans les loisirs et la paix des solitudes avaient, avec la grâce de Dieu, fait naître et croître en son âme le besoin d'une vie plus idéale, plus parfaite. Vers seize ou dix-sept ans, quand il se trouva trop grand pour continuer à garder le troupeau et qu'il fut en âge de choisir un métier, il manifesta le désir impérieux de devenir prêtre. Il avait dans son enfance fréquenté l'école bénédictine de son village, tenue au prieuré de Sainte-Marie de Cañas. Il reprit ses études, les continua, les acheva sans doute au séminaire de Najera. Il était très intelligent, très laborieux, il fit de rapides progrès et fut ordonné prêtre par l'évêque de cette ville. Selon la coutume de ce temps, il revint dans sa famille à Cañas pour aider le curé de ce grand village dans le ministère paroissial. Il

cette notice est un document de toute première valeur. Au XIII^e siècle, le premier poète de la Rioja, Berceo, a traduit cette biographie en vers espagnols. Voir *La Vida de Santo Domingo de Silos par Gonzalo de Berceo*, édition critique publiée par John D. Fitz Gerald. La biographie de Grimald se trouve dans Vergara, *Vida y milagros de el thaumaturgo español Moyses segundo, redemptor de cautivos, Sancto Domingo Manso, etc...* Nous avons mis à contribution : l'*Histoire de l'abbaye de Silos* et le *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos* de Dom Ferotin. Voir aussi *L'ancien trésor de l'abbaye de Silos* de Dom E. Roulin. En dehors de ces excellents travaux bénédictins, nous n'avons trouvé en français qu'une étude insignifiante dans la *Revue d'histoire des religions, Un saint du XI^e siècle, Domingo de Silos*, par L. Dollfus (1891). Nous saisissons ici l'occasion de remercier les PP. Bénédictins espagnols de l'abbaye de Silos, qui nous ont reçu avec la plus généreuse et la plus délicate courtoisie et nous ont aidé dans nos recherches.

convenait que Dominique de Silos sût par expérience ce qu'était la vie du clergé séculier. Toutefois ce n'était point là sa véritable vocation. Après une année et demie de ce ministère, un appel d'en haut, une divine inquiétude le porta à la recherche d'une existence plus parfaite encore. Il avait, comme tous les clercs de son temps, lu les Vies des Pères du désert, ces premiers fondateurs de l'ascèse monastique. D'ailleurs des anachorètes existaient encore en Espagne. Cet idéal absolu de sainteté et d'héroïsme tenta sa jeunesse. Il connaissait la montagne et ses ressources, il se sentait capable de suivre les exemples de saint Paul ermite, de saint Emilien surtout, fils de berger comme lui, qui avait d'abord mené la vie érémitique dans la contrée voisine. Mais cette fois Dominique n'avertit pas ses parents, sa décision leur eût paru extravagante. Il disparut furtivement et s'enfonça à travers les vallées et les collines dans la chaîne de montagnes, la Sierra, de San Lorenzo. Quelques ermites avaient toujours vécu dans cette région. Dominique dans toute la puissance et la beauté de sa jeunesse choisit comme cellule une grotte inaccessible, ménagée par la nature dans la muraille escarpée d'un rocher. Comme les moines du désert, il cultiva près de son antre un petit jardin potager, travailla de ses mains, vécut de légumes, du pain qu'il gagnait ou que lui apportaient les habitants du petit village de Laguna situé à une lieue de là. Au reste, Dieu, les anges et les oiseaux des montagnes, éperviers ou hiboux, furent seuls témoins de ses oraisons, de ses macérations, de ses veilles prolongées, de toutes ses luttes contre le sommeil, la nature et sans doute le démon. Le caractère se trempe et se simplifie dans la solitude. Ce n'est pas en vain qu'un homme jeune couche durant des mois sur la dure et se nourrit de légumes, de pain et d'eau. La plante humaine devient peu à peu analogue au milieu dans lequel elle plonge ses racines. Par cette vie ascétique et solitaire, Dominique se forma une volonté forte comme le roc, un esprit lucide comme l'eau du torrent.

Mais après un an et demi de cette existence austère, l'Esprit divin, qui l'avait arraché au métier de pasteur, puis à la fonction de vicaire de campagne, commença à l'agiter de nouveau et à lui inspirer de redescendre dans la plaine. Dominique commençait à se rendre compte qu'il était des enseignements et même des vertus que la solitude ne pourrait lui donner. Or

il avait nourri la haute et légitime ambition d'acquérir la perfection intégrale. Du sommet des monts Distercii qu'il habitait, il pouvait contempler les corps de bâtiments constituant l'un des monastères les plus florissants de la Navarre, celui de San Millan ou de Saint-Emilien. En toute saison, lorsque le temps était serein et le vent favorable, la brise du matin et du soir lui apportait jusque dans les parois de sa grotte les échos de toutes les cloches petites et grandes carillonnant, à la manière mozarabe, la Messe et les offices solennels de l'abbaye. Comment résister toujours à cet appel quotidien, sonore et joyeux, de la vie de communauté. Assurément dans le monastère il ne pourrait être plus mortifié, plus chaste, plus silencieux qu'il ne l'était dans sa grotte, mais il y pratiquerait des vertus auxquelles dans la solitude il ne pouvait s'exercer : l'obéissance, la charité fraternelle, la patience, la douceur. Là-bas, le labeur, parce qu'il était organisé, était plus fécond ; Dominique découvrait de son belvédère les immenses potagers, vergers, prairies et toutes les dépendances de l'abbaye. Il avait éprouvé autrefois la passion des études théologiques, et dans l'abbaye, des heures étaient réservées à la lecture, à l'enseignement. Enfin les moines y priaient harmonieusement, chantaient avec ensemble, observant les moindres règles de la psaltique et de la liturgie. Ils assistaient chaque jour au saint sacrifice de la Messe. Oui, la vie commune, à tout prendre, était incomparablement plus riche, plus complète que l'existence de l'anachorète. Dominique en arriva à comprendre clairement la volonté divine. La vie solitaire menée par lui depuis plus d'un an n'était qu'une étape dans sa destinée, une sorte de noviciat. Cette étape était franchie, ce noviciat terminé, il fallait maintenant passer outre et aller de l'avant ; il fallait imiter saint Emilien son modèle, qui, après avoir vécu en ermite dans la montagne, était venu dans ce monastère. Ce n'est pas sans émotion que Dominique se décida à dire adieu aux murailles de sa grotte, à son lit de pierre à peine recouvert de bruyères. Il avait beaucoup combattu, beaucoup souffert dans cette caverne dont le sol avait été consacré par son sang et ses larmes : il y avait appris à vaincre les désirs de la chair. Avant de la quitter, il remercia Dieu à genoux des grâces qu'il y avait reçues et partit, non sans quelque appréhension, mais d'un pas décidé, vers le monastère de San Millan.

Quand il eut frappé énergiquement à la porte d'entrée et

qu'on lui eut ouvert, son aspect austère, sa maigreur, ses yeux qu'il eut toujours très brillants, sa barbe négligée, ses habits pauvres et usagés, tous ces dehors extérieurs qui pouvaient également bien appartenir à un vagabond ou même à quelque pauvre aliéné rôdant dans la région, ne laissèrent pas d'inspirer quelque inquiétude au frère portier. Le Père hôtelier, à qui il exprima ses désirs, le reçut très charitablement, mais ne manqua pas de faire des réserves sur sa vocation : il avait passé l'âge de la première formation, s'était sans doute créé dans la solitude, à côté de vertus précieuses, des opinions personnelles, des habitudes singulières ; les vertus les plus nécessaires dans le cloître étaient la docilité, la souplesse, la patience, la bonté, l'égalité d'humeur : la pratique de ces vertus était quelquefois onéreuse. Dominique répondit avec déférence qu'il s'était souvent représenté ces difficultés de la vie de communauté, mais que, loin de le rebuter, elles l'avaient attiré, à cause précisément de la plus grande perfection qu'elles supposaient. Le prieur et le maître des novices, constatant ses bonnes dispositions, l'admirent, après quelques jours d'attente, à la vestition ; Dominique déposa ses guenilles et revêtit la robe et la coule noires des Bénédictins. On lui demanda immédiatement de renoncer à ses mortifications exceptionnelles et de se conformer au régime commun. Sans récriminations, ni arrière-pensées, il ne songea qu'à obéir avec docilité. Il n'était plus question maintenant de se frayer un chemin solitaire dans la montagne à travers les rochers et les bruyères, mais de suivre la grand'route dans la compagnie des autres moines ; Dominique n'eut pas de peine à se mettre au pas. N'étant pas un esprit excentrique, qui ne se trouve à sa place que dans les extrêmes, ayant le sens commun, qui n'est que le sens de la mesure et du juste milieu, il devint en peu de temps un excellent élément de communauté.

L'abbé et le prieur du monastère ne tardèrent pas à reconnaître quelle précieuse vocation la Providence leur avait envoyée. Très doué, comme nous l'avons déjà constaté, pour les études, Dominique possédait à un degré égal le goût du beau, de la liturgie. Un ascète converti vers l'âge de trente ans à la vie cénobitique eût pu être porté à critiquer la magnificence déployée dans les ornements sacrés, dans l'architecture romane de l'église, dans les peintures et sculptures. Au contraire, l'esprit large et docile de Dominique s'ouvrait à l'admi-

ration, au sentiment idéal des beautés artistiques et religieuses. Il apprenait à apprécier à leur juste valeur les enluminures des précieux manuscrits, les joyaux du trésor sacré. En un mot, le fils du paysan, après avoir été ascète, devenait un bénédictin accompli. Ce n'était pas en vain que la Providence l'avait amené dans l'une des abbayes les plus nombreuses, les mieux organisées, les plus riches et les plus célèbres de l'Espagne.

Ayant su obéir, Dominique très probablement saurait commander; ayant été docile, il saurait enseigner. Peu après son temps de probation, l'Abbé le nomma écolâtre ou maître des novices. Il s'acquitta de ses fonctions avec tant de supériorité et d'éclat qu'on commença à le considérer comme un homme destiné aux plus hautes charges. Un fait bien significatif nous le prouve. Vers l'an 1030, une grande châsse de toute beauté fut commandée par l'abbaye pour les reliques de saint Emilien, or l'un des motifs d'ornementation représentait Dominique debout, un papier à la main, ayant à ses pieds un jeune moine qu'il enseignait; une inscription portait : *Dominicus infantium magister*. Il fallait que le renom de science et de sainteté du jeune professeur — il avait alors environ trente ans — fût déjà bien grand, pour qu'on lui fît l'honneur de le représenter nommément, sur une châsse dorée dédiée au saint patron du monastère.

L'Abbé songea à le mettre à l'épreuve en lui confiant la direction de quelque prieuré. Précisément le prieuré de Cañas était fort délaissé et même délabré. Dominique y fut envoyé comme supérieur. Ainsi par un singulier et providentiel retour des choses, le prêtre qui avait quitté volontairement son village pour la vie ascétique y était ramené par obéissance. Revenu au milieu de ses concitoyens, Dominique, loin de diminuer ses austérités, sa pratique de la solitude et du silence, les accrut encore. En même temps, quoique sans ressources et presque seul, il commença à reconstruire l'église Sainte-Marie, donnant l'exemple et travaillant souvent de ses propres mains. Témoins de ses vertus ascétiques et de son courage, ses concitoyens ne tardèrent pas à subir le mystérieux prestige de son génie. Ils commencèrent par venir à son aide en lui fournissant les matériaux et la main-d'œuvre. Bientôt ses amis, ses parents se mirent sous sa direction et embrassèrent la vie monastique. Son père, ses frères revêtirent l'habit bénédictin,

sa sœur fit de même dans une abbaye voisine. L'histoire nous présente des saints qui semblent avoir eu le privilège de susciter autour d'eux les vocations, de fonder des ruches monastiques. Cet ascendant irrésistible ne s'explique guère. Dominique le possédait. En deux ans il avait relevé les murailles du prieuré, édifié une nouvelle église, rempli les cellules de moines, clercs ou frères. L'évêque de Najera, dom Sanche, vint consacrer solennellement le nouveau sanctuaire.

Un succès aussi rapide et aussi prodigieux désigna Dominique à l'attention publique. Sa renommée, nous dit le chroniqueur, se répandit dans toute la région et on commença à le considérer comme un homme extraordinaire. La place de prévôt ou de grand prieur étant devenue vacante au monastère de San Millan, il fut réclamé par la grande majorité des moines, et l'abbé fut trop heureux de confirmer le choix de la communauté. Dom Sanche était l'un des évêques-abbés les plus importants de la Navarre, à ce double titre il se voyait contraint à des absences prolongées et fréquentes. La discipline de la communauté en souffrait. Un certain relâchement avait commencé de s'insinuer dans la psalmodie, l'observation du silence et de la clôture, dans l'assiduité au travail et à l'étude. Il eût fallu à dom Sanche un grand prieur jeune, intelligent, énergique, exemplaire, capable d'opérer avec tact le rétablissement de la discipline qui s'imposait. C'était précisément l'époque où le roi de Navarre s'efforçait d'introduire dans les monastères la réforme de Cluny. Saint Paterne et ses compagnons, qui vivaient en ermites dans les montagnes d'Aragon, étaient allés à Cluny se mettre sous la direction de saint Odilon, et ils avaient rapporté la réforme en Espagne. Le roi avait nommé Paterne abbé du monastère de Saint-Jean de la Peña et quelques-uns de ses compagnons dans d'autres monastères. En l'an 1033 il était allé chercher dans la solitude saint Iñigo pour lui confier la direction du monastère d'Oña. Or c'est à peu près à cette date que Dominique fut appelé par l'évêque-abbé dom Sanche au monastère de San-Millan. Il est certain que cet abbé était parfaitement renseigné sur les volontés du roi, sur les progrès de la réforme cluniste dans les monastères de Navarre. On ne peut guère douter qu'il n'ait nommé l'ancien ermite Dominique, grand prieur de San Millan, pour favoriser cette réforme. Ce dernier avait tous les dons requis pour s'assimiler rapidement l'esprit et la discipline de Cluny : il avait l'amour

des sciences religieuses, des arts, de la liturgie, un véritable culte pour le silence, l'esprit d'oraison. Énergique et patient, il réussit à rétablir en peu de temps une plus stricte observance de la discipline monastique. Si quelques religieux relâchés et envieux se plaignirent secrètement de la sévérité du nouveau grand prieur, la grande majorité des moines s'en félicita. Ainsi donc jusqu'alors, Dominique, comme le Joseph de la Bible, était un homme qui prospérait dans toutes ses entreprises. Il n'avait, semble-t-il, qu'à paraître pour réussir. L'on eût pu croire qu'il parviendrait par une pente douce et rapide, sans fondrières ni épreuves à traverser, aux plus hauts sommets, aux dignités abbatiale et épiscopale.

Mais peu d'années après sa nomination au priorat de San Millan, l'abbé dom Sanche, son protecteur, vint à mourir. Or Dominique ne fut pas appelé à le remplacer. On pourrait se demander pour quelle raison. Était-il trop jeune? il n'avait alors que trente-cinq ans. Était-il mal en cour? Avait-il contre lui un parti de mécontents? Quoi qu'il en soit, un autre fut nommé par le roi, il s'appelait dom Garcia. La présence de Dominique, ce grand prieur si éminent qui dans les dernières années de l'abbé défunt avait gouverné seul la communauté, devait presque nécessairement porter ombrage au nouvel abbé. Dans l'intérieur du monastère la place de Dominique, en dépit de sa bonne volonté et de sa modestie, ne pouvait plus être la seconde. Durant les premières années un accord tacite s'établit entre l'abbé et le grand prieur. Dom Garcia se chargea presque exclusivement du ministère extérieur, et il laissa à Dominique la direction de la communauté. Le moine Grimald nous avertit cependant que dès cette époque des religieux envieux, esprits de second ordre mais satellites intrigants, avaient capté les faveurs de l'abbé et avaient insinué à ce supérieur, qui était ombrageux parce qu'il sentait ses côtés faibles, des sentiments de jalousie envers le grand prieur. Ainsi les passions de l'envie fermentaient sourdement, et le moindre incident, le moindre heurt, les ferait exploser au dehors. Or, lorsque les passions sont ardentes, l'occasion qui leur permet de se manifester ne se fait jamais longtemps attendre. Le roi de Navarre, don Sanche, le protecteur de la réforme clunisienne dans les abbayes bénédictines, était mort presque en même temps que l'ancien abbé, et il avait été remplacé sur le trône par son fils aîné, don Garcia. Ce prince était doué de

qualités extrêmes : audacieux jusqu'à la témérité, généreux jusqu'à la prodigalité, religieux à certaines heures jusqu'à la superstition, autoritaire jusqu'au despotisme, ne connaissant d'autre droit que sa volonté propre et ne supportant point la moindre résistance. Les chroniqueurs nous apprennent d'ailleurs qu'il était grand et bel homme, très éloquent, enfin et surtout extraordinairement irascible. Quand, après ses magnifiques prodigalités, le jeune roi avait besoin de ressources, il venait les puiser à pleines mains dans les trésors des monastères. Déjà à plusieurs reprises il était venu exiger des subsides à San Millan, et ces exactions réitérées menaçaient de passer en habitude. Le Père économe, l'hôtelier et tous les frères redoutaient sa visite avec une sorte de terreur. Les aumônes destinées au culte, le prix de leurs travaux et de leurs sueurs, devaient-ils être détournés vers des fins politiques? Et comment, dans de telles perspectives, continuer à travailler avec ardeur et courage? Dominique, qui avait assumé la direction des consciences et recevait les confidences de la plupart des religieux, savait quel trouble, quel relâchement, quelles colères, quel découragement, les exactions des grands apportaient dans une communauté. Ses constatations, ses réflexions le fortifiaient chaque jour dans la résolution bien arrêtée d'opposer un refus respectueux mais d'autant plus inébranlable aux injustes exigences du nouveau roi Garcia de Navarre. Son bon droit était évident, il se sentait d'ailleurs assuré de garder une douce et parfaite possession de soi.

Un jour que l'abbé était absent, des messagers vinrent au plus vite annoncer que le roi en personne arrivait en cavalcade accompagné d'une suite nombreuse et brillante. Le grand prieur Dominique, avec quelques moines choisis parmi les plus vénérables, vint le recevoir au grand portail de l'abbaye et lui rendre les honneurs dus à son rang. Il l'accompagna dans les cloîtres et le verger, le reçut avec les princes à la table de la communauté, hébergea les palefreniers ainsi que les montures, ne négligea aucun des menus soins qu'un grand prieur peut apporter dans la réception des hôtes de marque. Le roi n'eut qu'à se féliciter de cet accueil, il s'en montra touché et remercia Dominique; mais quand il fit allusion à emprunter un peu des économies de l'abbaye, il se heurta à des explications générales mais translucides sur l'impossibilité de satisfaire à de telles exigences. Le roi insista fortement, le grand prieur refusa poli-

ment. Don Garcia, le plus téméraire des hommes, avait des colères instantanées et terribles. Le refus doux et obstiné de Dominique déchaîna chez lui une tempête de fureur qui fit courber la tête des plus hauts princes de sa suite et trembler les robes des moines. Il était féroce et hors de lui, *ferox et animosus*. Il éclata en tonnerres d'injures, menaçant, nous dit Berceo, de faire pendre le grand prieur. Dominique était assez petit, *pusillus*, mais son âme était grande. Il se tenait debout, paisible, comme dans sa stalle au chœur, les mains rentrées dans les manches, les yeux baissés et à demi clos, laissant passer l'orage sans même en paraître ému. On put craindre un moment que le roi ne se portât à des voies de fait. Grand et fort, il eût jeté par terre, d'un revers de sa paume brutale, ce petit moine noir qui osait lui résister. Ce moine était un saint, sa cause était juste, sa sérénité et sa force rayonnantes. Le roi, dompté par l'ascendant qui émanait de cet homme de Dieu, retenu par une puissance invisible, n'osa point porter sur lui une main sacrilège et il se retira, très profondément blessé, parce qu'il était plus mécontent encore de lui-même que du grand prieur.

L'émoi dans l'abbaye et dans les abbayes voisines fut grand. On sut bientôt que le grand prieur de San Millan avait osé résister en face au roi Garcia. La nouvelle franchit rapidement par toutes les issues les clôtures des abbayes. Quelques semaines plus tard, dans toute la province et même dans les provinces limitrophes, la querelle entre le moine et le roi était connue. Don Garcia, redoutant que la leçon exemplaire à lui infligée par Dominique ne devînt contagieuse et n'encourageât les supérieurs de toutes les communautés à lui refuser des subsides, fit exiger de l'abbé de San Millan la contribution qu'il avait demandée et, de plus, la destitution immédiate du grand prieur.

Au monastère, le parti des religieux opposés à Dominique, tout en louant ses bonnes intentions, son héroïsme, sa sainteté, fit les réserves les plus expresses sur son administration, l'accusa dans le cas particulier d'avoir manqué de souplesse. Il eût pu chercher à gagner du temps, ne rien prendre sur lui-même, au moins demander au roi d'attendre que l'abbé fût de retour. Une explication eut lieu entre l'abbé et le grand prieur. Dominique ne pouvait pas et ne voulut pas reconnaître qu'il avait eu tort. L'abbé demeura embarrassé et perplexe. Soute-

nir le grand prieur était attirer sur lui-même et sur l'abbaye la persécution royale; céder, léguer une partie du trésor, était un acte public de capitulation devant l'autorité séculière et qui constituerait un précédent dangereux. Ce fut cependant à cette dernière solution que se résigna l'abbé de San Millan. Dom Garcia était un supérieur prudent, conciliant, qui devait laisser une haute réputation d'intégrité, de vertu, mais ce n'était pas un très grand caractère, capable de prendre sur soi les initiatives les plus larges et les solutions fondamentales. Il était trop enclin aux demi-mesures. Il fit appeler Dominique, lui assura qu'il ne partageait pas les antipathies que pouvaient éprouver à son endroit quelques religieux, il lui gardait toute son estime, le remerciait du bien qu'il avait fait dans la communauté, regrettait son départ, mais enfin il était expédient de céder pour cette fois à l'orage et d'apaiser la colère du roi par des concessions. En conséquence, il priait Dominique de vouloir bien se retirer pour quelque temps dans la montagne comme supérieur du petit prieuré des « Tres Celdas » ou des Trois Cellules. Dominique se soumit généreusement et sans récriminations. Il se prépara immédiatement au départ, reçut l'accolade des religieux, la bénédiction de l'Abbé et, le bâton à la main, s'éloigna avec un ou deux compagnons vers le prieuré des Trois Cellules. La grande majorité des moines déplora son départ comme une catastrophe, il leur sembla que la colonne de l'abbaye avait été enlevée, ils avaient l'impression que tout l'édifice, reposant sur le vide, à la première persécution, chancellerait et s'écroulerait sur leurs têtes.

Quand l'émoi fut apaisé, il n'en demeura pas moins que le grand prieur Dominique avait brisé sa carrière. Adversaire déclaré du pouvoir royal, il ne parviendrait jamais à l'abbatiat, ni à l'épiscopat, car c'était le roi qui nommait les abbés. Ainsi en jugèrent les religieux ambitieux de San Millan, qui briguaient sa place devenue vacante. Il avait commis une maladresse, il avait cru pouvoir repousser avec le roseau du priorat le sceptre royal, et le roseau s'était brisé et lui avait percé la main. L'abbé, qui, en toute sincérité, ainsi qu'il l'avait dit, ne partageait pas ces dispositions malignes, n'était cependant pas éloigné de croire que Dominique avait manqué de souplesse. En réalité et quand on considère dans l'ensemble les grandes lignes de l'évolution monastique, on est étonné de constater quel insigne exemple de sagesse le grand prieur de San Millan avait donné aux

monastères de Navarre. La question était de savoir si les abbés et les moines se soumettraient au pouvoir séculier et en deviendraient de simples fonctionnaires et sujets, ou s'ils garderaient une autonomie nécessaire et légitime. On sait que le relâchement, la décadence, la corruption scandaleuse de certaines abbayes dériva de leur sujétion complète au pouvoir du roi et des grands. La réforme bénédictine inaugurée par le monastère de Cluny avait en partie consisté à revendiquer l'indépendance par rapport au pouvoir séculier et la soumission directe au Saint-Siège. Soit que Dominique, en tant que grand prieur de San Millan, se fût imprégné de l'esprit de Cluny qui s'imposait partout en Europe et particulièrement en Navarre, soit que son grand amour de la perfection religieuse et la pénétration de son esprit lui eussent signalé le péril que courait la vie monastique, il s'opposa, après réflexion, de toutes ses forces, à ce qu'on s'inféodât au pouvoir séculier. C'était vraiment un coup de génie. La leçon donnée avait une portée nationale et prophétique. Si les abbés de Navarre avaient unanimement suivi cet exemple, ils eussent, par un énergique coup de barre, fait rentrer leurs communautés dans la voie du salut. Quant à savoir si le grand prieur Dominique avait à jamais brisé sa carrière, c'était le secret de Dieu ; il est rare que la justice immanente, qui n'est autre chose que le jeu des causes secondes sous la direction de la Providence, ne replace pas tôt ou tard sur un plus haut piédestal que celui dont ils ont été injustement précipités les hommes éminents qui ont accepté humblement leur disgrâce.

Le ressentiment du roi Garcia ne fut cependant pas apaisé par l'exil du grand prieur au petit prieuré des Trois Cellules. En fait, le moine Dominique ne s'était nullement rétracté ni reconnu fautif, et ce que voulait absolument don Garcia c'était l'amener à résipiscence. Il fallait contraindre de quelque manière ce moine rebelle à confesser sa faute, à désavouer ce prétendu droit des abbayes à l'indépendance. Don Garcia expédia ses émissaires aux Trois Cellules pour exiger du prieur une somme quelconque. Naturellement Dominique refusa. Il s'agissait d'une question de principe, et non de quelques pièces d'or ou de quelques maravédis. Sa volonté, parce qu'elle était réfléchie, demeura inébranlable. Les conseils opportunistes des émissaires n'y changèrent rien. Peu de temps après, Dominique apprit qu'il n'était plus en sécurité en Navarre, qu'il y

allait réellement de sa liberté et de sa vie. Il n'eût pas reculé devant la prison et le martyre, mais il n'était pas aussi obstiné et intraitable que ses adversaires aimaient à le répéter ; il préféra céder, non en confessant des torts qu'il n'avait point, mais en s'exilant dans le royaume de Castille. Il prit donc de nouveau son bâton de pèlerin, dit adieu à ses frères, à son pays natal qu'il ne reverrait peut-être plus, et partit seul. Il franchit la chaîne de hautes montagnes, la Sierra qui séparait la Navarre de la Castille, et il s'achemina lentement vers Burgos. Il marchait à un triomphe, à un véritable dimanche des Rameaux.

Le moine et chroniqueur Grimald, comme nous l'avons vu, nous avait déjà averti que Dominique, le restaurateur de Sainte-Marie de Cañas, le grand prieur de San Millan, avait vu sa renommée franchir les frontières de la Navarre et s'étendre dans toute l'Espagne. En Vieille Castille, le royaume voisin, on le connaissait de nom, il passait pour un saint qui opère toutes sortes de miracles. Sa résistance au roi et son injuste disgrâce n'avaient fait qu'accroître sa renommée. Le roi de Navarre, on le savait bien, nourrissait à l'égard de la Castille des intentions hostiles. Fils aîné de Don Sanche, il avait espéré hériter de toutes les possessions paternelles, et il se croyait injustement frustré par le legs que son père avait fait de la Castille à son frère Ferdinand. On ne doutait guère que Don Garcia, puissant, superbe et téméraire, ne déclarât un jour une guerre fratricide et d'autant plus cruelle au roi Ferdinand, dont il était jaloux. Être un saint, avoir eu seul entre tous les supérieurs de communautés le courage de résister en face au terrible roi de Navarre, être injustement exilé, autant de titres qui recommandaient Dominique à l'affection des grands et des humbles et le rendaient éminemment populaire. Quand il eut traversé la frontière et pénétré dans la Vieille Castille, il ne rencontra que sympathie et marques de vénération. De village en village son arrivée était signalée. A Burgos, capitale de la Castille et siège du roi Ferdinand, la réception fut vraiment triomphale. Tout le peuple accourut spontanément à sa rencontre comme au-devant d'un sauveur. Tous voulaient baiser ses mains, recevoir sa bénédiction. Les mères lui tendaient leurs petits enfants pour qu'il les consacrât. Une sorte de délire inspiré saisit cette foule. Les Castillans ont toujours été très généreux, très enthousiastes, et aucune de leurs manifestations ou fêtes populaires ne peut guère se dispenser du tambourin et des chalu-

meaux. Les musiciens des carrefours entonnèrent sans doute leurs airs en parties, si entraînants, si capiteux, les tambourins scandant le rythme. Ce qui est certain, c'est que tout le peuple se mit « avec une joie inexplicable et un entrain incroyable » à exécuter des danses d'ailleurs parfaitement décentes (1). Le moine Dominique, alarmé dans sa modestie par une réception aussi insolite que glorieuse, s'efforça d'abord par ses recommandations et ses gestes de faire cesser les acclamations incessantes et la danse ; mais, constatant son impuissance, il se laissa entraîner par la foule, souriant à tous et rendant grâces à Dieu. Oui, c'était un excellent peuple que ce peuple de Vieille Castille, le plus fécond qu'on ait jamais vu en héros et en saints. De nobles gentilshommes, députés par le roi Ferdinand, vinrent chercher Dominique et le conduire au palais. Il y fut reçu avec la plus grande courtoisie et logé dans une des chambres réservées aux abbés et aux religieux. Ainsi, par un singulier retour de la justice immanente, celui qui avait été chassé de la cellule de son couvent par un roi était introduit par un roi dans la chambre d'un palais.

Mais la chambre d'un palais ne pouvait être pour l'ascète et le saint qu'un endroit de passage, ce n'était pas là sa place, son lieu propre. Car chaque individu, comme chaque élément, a son lieu propre vers lequel il tend. De même que la pierre gagne le fond de l'eau, le liège la surface, et la bulle d'air l'atmosphère, ainsi selon leurs ambitions, leurs idéals, la densité de leurs pensées, de leurs affections, les uns cherchent la ville, d'autres la campagne, d'autres enfin la solitude du cloître. Chacun a son poids, disait saint Augustin, et par suite son lieu propre vers lequel il tend avec inquiétude. Or, le palais des princes ne convenait pas à Dominique, parce que les riches demeures sont le lieu ordinaire de l'ambition, des jouissances artistiques, des amours avérées ou clandestines, mais non point de la mortification, de la chasteté, de l'ascétisme. C'est pourquoi, après deux ou trois jours passés auprès du roi, l'ascète obtint de se retirer dans un ermitage situé hors de la ville, près de l'église Saint-André. Heureux d'avoir traversé les honneurs, le bien-être, toute la glu du monde sans s'y être laissé prendre, il pénétra dans cette nouvelle cellule avec un soupir de

(1) « Videres inexplicabili leticia et incredibili exultatione tripudiare omnem populum. » Vergara, *op. cit.*, pp. 340, 343.

soulagement et des sentiments d'actions de grâces. Depuis des années il n'avait pas joui d'un tel repos spirituel, il retrouva spontanément toutes les saintes pratiques et oraisons de la vie ascétique. Que d'apôtres se sont ainsi retirés passagèrement dans des ermitages pour s'y flageller, pour y faire oraison, pour redevenir durant quelques jours ce que le moine fut à l'origine de l'évolution monastique, un anachorète ! Saint Dominique de Silos avait été avant tout un ascète et un mystique, il devait le demeurer toujours.

Cette existence solitaire qu'il venait de reprendre à quarante et un ans, et dans laquelle il ne songeait sans doute qu'à persévérer jusqu'à la mort, n'était cependant, à son insu et selon les vues providentielles, qu'une retraite préparatoire à sa mission, à la grande œuvre de sa vie. Le roi de Navarre don Garcia avait commis l'insigne maladresse de contraindre à l'exil une personnalité éminente, il avait rejeté Dominique comme un instrument inutile, dangereux ; le roi de Castille Ferdinand, qu'on surnomma le Grand pour sa haute sagesse et ses heureuses initiatives, ne songea qu'à utiliser cet instrument, ce serviteur infiniment précieux. Il sut estimer Dominique à sa juste valeur, et il sut aussi, indice certain d'une administration supérieure, assigner cet homme à la place qui lui convenait.

En Vieille Castille, dans la région dévastée jusqu'au XI^{e} siècle par les Maures, la création ou la restauration d'une grande abbaye bénédictine était un moyen incomparable de colonisation, de civilisation matérielle et morale. Toutefois, pour restaurer une abbaye dans un pays dévasté, il ne fallait pas seulement des hommes, il fallait avant tout un homme, un chef intègre, dévoué, prudent, actif, saint, en un mot et dans toute l'acception de ce mot, un supérieur. Ferdinand le Grand ne douta pas un instant que l'ex-grand prieur de San Millan ne fût cet homme. Il réunit le conseil des ministres et des nobles, leur rappela la prospérité passée de l'abbaye de Silos, leur dépeignit son actuelle dégradation ainsi que la désolation de la région environnante. Il exposa combien il serait avantageux de reconstituer cette abbaye. Le roi don Sanche, son propre père, était allé en personne chercher l'ascète Iñigo dans la grotte des montagnes de Navarre pour le préposer à l'abbaye d'Oña. Aujourd'hui la Providence envoyait à Burgos l'ascète Dominique, et il convenait de l'utiliser en lui confiant la restauration de l'abbaye de Silos. Les ministres et conseillers

approuvèrent hautement et unanimement ce dessein. Le peuple de Burgos, à qui on communiqua la décision royale, exprima sa satisfaction par ses applaudissements. Il ne restait plus qu'à obtenir l'assentiment de Dominique. Mais l'humble religieux se crut indigne d'une telle dignité et il préférait ne point quitter son ermitage. Il fallut lui faire violence. Le peuple vint l'acclamer. Les nobles, les prélats, l'évêque, le roi, vinrent lui représenter comment cette mission de relever l'abbaye de Silos lui était visiblement confiée par la Providence. Dominique craignit de ne pas correspondre à la volonté divine et il accepta. Silos, c'était le lieu propre où il devait s'enraciner à jamais, déployer tout son savoir-faire, opérer des prodiges et des miracles. L'une des premières conditions d'une grande vie n'est-elle pas de se consacrer à une seule œuvre et souvent dans un lieu restreint ? Dominique allait si exclusivement et si parfaitement se vouer à l'Abbaye de Silos, qu'il mériterait un jour, nous verrons comment, d'être canonisé par son peuple sous le titre glorieux de saint Dominique de Silos.

(*A suivre.*)

H. Petitot, O. P.

CONTARDO FERRINI [1]

Partout où existent des conférences de Saint-Vincent de Paul, en Europe, en Asie, en Afrique, en Australie, le nom de Frédéric Ozanam est connu et célébré : celui d'un autre laïque, Contardo Ferrini, mort il y a quelques années en odeur de sainteté, est beaucoup moins populaire. Pourtant le procès de béatification de ce jeune professeur de droit est déjà commencé.

Contardo Ferrini, fils du professeur Rinaldo Ferrini et de Luigia Buccellati, naquit à Milan le 4 avril 1859, et fut baptisé le même jour dans la paroisse Saint-Charles. Une extraordinaire vivacité semble avoir été le trait saillant de son enfance ; mais à l'époque de sa Première Communion (20 avril 1871), il orienta son âme vers Dieu, qui fut dès lors l'unique centre de sa vie.

Après de brillantes études d'humanités, il se rendit à l'université de Pavie (1876) et fut élève du Collège Borromée. Au milieu de cette jeunesse quelque peu folâtre, il se révéla aussitôt comme un être exceptionnel ; on admirait en lui une piété profonde, qui l'abîmait tout en Dieu et allait même jusqu'à se refléter sur son visage ; une force chrétienne toute tempérée de douceur ; une exquise pureté enfin, qui s'alarmait de la plus légère allusion à des sujets risqués. Quelques-uns le plaignaient, beaucoup l'admiraient, et tous l'estimaient parce qu'il savait tenir le premier rang en classe sans en tirer vaine gloire, exer-

(1) Nous tenons à attirer l'attention de nos lecteurs sur la Vie de Contardo Ferrini, publiée par la « Società editrice internazionale » de Turin. Écrite, avec l'intelligence et l'onction que donne l'amour, par le Postulateur de la cause de Béatification, Don Carlo Pellegrini, elle renferme, au double point de vue ascétique et mystique, de véritables trésors. Signalons en particulier deux chapitres intitulés, l'un : « La fête des saintes pensées », et l'autre : « Parfum de virginité ». Une traduction française de ce bel ouvrage est en préparation.

çant ainsi sur ses condisciples un apostolat efficace et discret. A Pavie, on l'appelait le saint Louis du Collège Borromée, et semblablement à Suna, localité du Lac Majeur où il prenait ses vacances, les braves paysans l'avaient surnommé le saint Louis des Ferrini.

En 1880, son éclatant succès à l'examen de doctorat valut à sa thèse l'honneur d'être imprimée aux frais de la Faculté de Droit. Envoyé ensuite pour deux ans à Berlin, afin de se perfectionner dans l'étude du droit romain, il y compta autant d'amis que de professeurs ; et en particulier, le célèbre romaniste Zacharie von Lingental, après lui avoir témoigné une affection toute paternelle, lui légua ses manuscrits. Admis à faire partie du cercle universitaire catholique de Berlin et de la Conférence Saint-Vincent de Paul, sa foi et ses vertus n'en devinrent que plus robustes.

De retour en Italie, il consacra toute l'année 1883 à l'étude du droit romain, fouillant les bibliothèques de Paris, Rome, Florence, Turin et l'Ambrosienne de Milan. Vers la fin de cette même année, il fut nommé professeur à l'Université qui l'avait connu élève, et membre effectif de l'Institut lombard des Sciences et Belles-Lettres. Il avait alors 24 ans. A la connaissance approfondie du droit romain, il joignait celle du latin, du grec, de l'allemand qu'il parlait comme sa langue maternelle ; il savait également le français, l'espagnol, l'anglais, le hollandais, l'hébreu, le syriaque, et avait même quelques notions de sanscrit. Il attira aussitôt l'attention du monde scientifique par des publications d'une grande valeur.

En 1887, il fut professeur attitré de Pandectes à Messine, puis, après un séjour à Modène (1890-1894), il revint à Pavie en 1894. L'année suivante, les catholiques de Milan l'élurent pour représentant au conseil municipal de cette ville.

Les écrits scientifiques de Ferrini sont au nombre de 214, et plusieurs d'entre eux ont une réelle importance. A la mort de son maître Zacharie, on s'accorda à reconnaître en lui le professeur le plus marquant de droit romano-byzantin. Théodore Mommsen, jadis son maître à Berlin, se plaisait à redire que comme le XIX^{e} siècle, pour le droit romain, avait été appelé le siècle de Savigny, de même le XX^{e} serait appelé le siècle de Ferrini ; et que, grâce à lui, l'Italie reprendrait le premier rang dans le domaine de la jurisprudence.

Pourtant la gloire propre de Contardo Ferrini ne devait pas

être celle de la science. mais bien plutôt celle de la sainteté. Chaque jour il se levait de très bonne heure et courait à l'église, « *à la fête des saintes pensées* », comme il disait ; et là, après une fervente méditation, il assistait à la messe et s'approchait de la sainte table. Durant la journée, il n'omettait jamais la visite au Saint-Sacrement, accordant ses préférences aux églises où il était exposé à l'adoration publique des fidèles ; il récitait dévotement son chapelet, lisait quelques pages de la Bible, plus volontiers dans le texte original hébreu ou grec, et se plaisait à entremêler ces pieux exercices de continuelles oraisons jaculatoires. Aussi pouvait-il répéter à juste titre que sa conversation était dans les cieux. Dans l'ardeur de sa prière, son visage se transformait comme celui d'un extatique. Ange de pureté, il fit vœu de virginité tout en restant dans le monde. A cela s'ajoutait le charme d'une humilité aussi profonde en elle-même que courtoise dans l'expression : jamais il ne parlait de lui-même et fuyait avec soin les louanges. Il brûla d'un zèle ardent pour le bien spirituel des âmes, et son apostolat était fait de charité, de bon exemple, de prière, d'insinuations discrètes. Il ne connut dans toute sa vie qu'un seul dérivatif aux labeurs de l'étude et de l'enseignement : l'alpinisme. Il escalada les sommets les plus élevés des Alpes et des Apennins, heureux de contempler les beautés de la nature, qui lui manifestaient en quelque sorte la beauté souveraine du Créateur.

A 43 ans, alors qu'il caressait le projet d'un pèlerinage en Terre-Sainte, Dieu l'appela à la Jérusalem céleste. Il mourut à Suna dans sa maison de campagne, le 17 octobre 1902, et tous, riches et pauvres, n'eurent qu'une voix pour le proclamer saint. L'Université de Pavie érigea à sa mémoire un monument où sa vie morale est résumée en trois mots : *simple, austère, pieux*. En 1909, Pie X, parlant de Contardo Ferrini devant un groupe de pèlerins venus de Turin, s'exprimait en ces termes : « Je serais heureux de pouvoir élever à l'honneur des autels un professeur d'Université. Dans les temps où nous vivons, ce serait assurément un grand exemple. » Et de fait, ce fut par ordre du vénéré Pontife que l'on commença à Milan les procès diocésains. Plus tard, en 1910, Benoît XV disait au Cardinal Ferrari : « J'aime certes les Saints en étole et en habits sacerdotaux, mais je désire vivement voir sur les autels ce grand professeur, la perle des laïques : un Saint en frac est tout à fait de mon goût ! Le monde reconnaîtra une fois de plus que la

sainteté est une fleur qui peut pousser dans tous les parterres de l'Église catholique. »

*
* *

La science de Contardo Ferrini fut vraiment éminente. Avec Vittorio Scialâja et Carlo Fadda, il est à l'origine du renouveau des études juridiques en Italie, et il a fondé une école italienne de droit qui peut rivaliser avec les diverses écoles d'Europe. Il est salué le premier romaniste d'Italie et même, s'il s'agit du droit romano-byzantin, le premier romaniste du monde entier.

Or, il se trouve que cet homme si remarquable au point de vue intellectuel est en même temps une âme aussi simple, aussi fraîche, aussi candide que celle du plus fervent des novices. En le regardant, l'on s'aperçoit, d'une façon bien concrète, que la science ne nuit pas à la piété, que la culture intellectuelle la plus profonde peut exister avec la contemplation la plus élevée et qu'une âme de savant, si elle sait sauvegarder les droits de Dieu, devient en même temps une âme de saint. Et ce spectacle d'un professeur d'Université *canonisable* semble particulièrement opportun et encourageant à une heure où, dans les grandes écoles, le retour à Dieu s'accentue de plus en plus.

*
* *

L'union à Dieu, contractée par Ferrini au baptême, se resserra, et avec une étrange force, au jour de sa première communion. Cette première étreinte de Notre-Seigneur fut si vive, si pressante, que, au témoignage de son père, elle eut, *sur toute sa conduite publique et privée, une influence décisive.* Et Contardo lui-même a exprimé les admirables effets que la sainte communion a produits en son âme, dans une lettre à sa sœur Antonia : « Il n'est pas si facile à une âme qui a goûté les joies du Seigneur de se tourner ensuite vers les vanités insensées de la terre et de souiller dans la fange du monde la robe immaculée qu'elle a portée à ce divin banquet. » Vous la surprenez sur le vif, cette sorte d'impossibilité morale où se trouvent certaines âmes, une fois qu'elles ont adhéré au Christ, de s'éloigner de Lui. C'est le « *Qui me séparera de l'amour du Christ?* » de l'apôtre saint Paul.

Je ne veux pourtant pas dire par là que Ferrini n'ait pas eu à combattre. Sa vertu ne fut pas une vertu toute faite, mais

conquise de haute lutte. A treize ans la première parole de l'incrédulité lui fut murmurée à l'oreille par un maître impie. Son âme contemplative y répondit courageusement par un élan vers le Créateur :

Tu m'as inspiré de chercher dans le monde toute fleur de vertu, toute grâce de sentiment, toute affection pieuse et noble, et de les agrandir à l'infini..... J'ai obéi et j'ai été comme stupéfait par ta grandeur et attiré par ta beauté ineffable. Je suis venu à toi, et j'ai dit : « *Comme le cerf altéré désire la source des eaux, ainsi mon âme soupire vers toi, Seigneur !* »

Plus tard, au collège Borromée de Pavie, autre lutte et autre victoire. Les mauvais livres pullulaient dans la salle dont il était le doyen. Immédiatement Contardo exprima hautement le désir qu'on ne changeât pas la salle commune en un cabinet de lectures immorales. Le lendemain, il la trouva tapissée de mauvais journaux. Il se retira dans sa chambre et y passa désormais la récréation, tout adonné à la prière et à l'étude.

Cependant l'âme de ce jeune homme montait sans cesse dans les voies de l'union à Dieu. « Je crois qu'il passait des nuits entières en prières », dit de lui un de ses anciens camarades. Dans l'intervalle des cours, il allait se cacher dans une église pour y prier et y demeurait absorbé en extase : les enfants lui dérobaient son chapeau sans qu'il s'en aperçût. Plus tard, quand il sera professeur à Modène, un filou le dépouillera tout aussi impunément de son manteau. Quand il priait, et plus particulièrement quand il faisait la visite au Saint-Sacrement ou l'action de grâces après la sainte communion, son visage se transfigurait d'une façon si sensible, si évidente que des hommes de science eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de déclarer qu'il était en extase, et que, bien que menant la vie d'Université, ce n'était pas un étudiant.

Et que l'on n'aille pas dire que Ferrini ait été un halluciné ou un exalté. Le professeur Nino Tamassia, de l'Université de Padoue, affirme, tout au contraire, qu'il fut « très équilibré ». Rien d'anormal, du reste, dans sa vie sociale : vêtu toujours très correctement, affable pour tous, se récréant volontiers en compagnie de ses amis.

L'on éprouve pourtant une sensation de surprise en comparant une page de droit, écrite par lui d'une façon si sobre, si précise, aux pages débordantes d'enthousiasme, où il décrit son union avec Dieu et que ne désavoueraient pas quelques-

uns de nos plus grands mystiques. C'est « la fête des saintes pensées » — « l'absorption calme et tranquille en Dieu ». Il appelle Jésus l'Époux de son âme : il lui met sur les lèvres, comme adressées à lui-même, les paroles du Cantique des cantiques : « *Sponsa mea, amica mea, immaculata mea !* »

« Je me trouvai amené, dit-il ailleurs, à un ineffable embrassement de Dieu. » Et c'est encore lui qui, professeur à Messine, s'écriait : « Certes, quand je pense à sa beauté, à sa bonté, à sa grandeur, mon cœur est attiré et ravi, tout mon être affectif est ému, il me paraît naturel de me livrer complètement à Lui, et l'intime union (*lo sponsalizio*) qu'Il contracte avec mon âme a pour moi un charme inexprimable. »

Ces paroles amoureuses, enflammées, font, je le répète, un étrange contraste avec les titres des ouvrages de Ferrini et les matières qu'ils indiquent : « *Droit pénal Romain. — Essais de critique et d'exégèse sur les sources du droit Romain — Sur l'opuscule grec* : De Actionibus, etc. » Mais le contraste n'est qu'apparent. Il prouve tout simplement que la science et l'amour de Dieu peuvent exister librement dans la même âme. Il prouve aussi que, quand un homme est sous l'influence « de la bonté, de la tendresse, de la suavité du Cœur de Dieu » (pour reprendre des expressions de Ferrini), ce n'est plus lui qui agit, on ne le reconnaît plus à travers les actes qu'il pose : un autre vit et agit en lui : *Vivo ego, jam non ego ; vivit vero in me Christus*. C'est, dans la vie de Contardo Ferrini, une ressemblance de plus avec les saints. Il était bien ce « *patiens divina* » dont parle saint Thomas ; et c'est avec raison que son ami Paolo Mapelli l'appelait l'*Amoureux de Dieu*.

Dans cette âme de contemplatif les clartés de l'esprit et l'ardeur de l'amour se provoquaient et se soutenaient mutuellement ; entre la prière et l'étude il y avait comprénétration très intime. Quand, en 1880, Ferrini eut passé un splendide examen de doctorat en droit, Monseigneur Riboldi demanda au lauréat qui l'avait aidé à si bien préparer sa thèse. Ferrini répondit en ouvrant son gilet et en lui montrant, sur sa poitrine, un grand crucifix.

***

La source de la contemplation, c'est, sans aucun doute, l'amour : « Celui qui *m'aime*... je me *manifesterai* à lui »

(Joan. xiv, 21) ; mais c'est aussi, à un autre point de vue, la pureté de cœur : « Bienheureux *les cœurs purs*, car ils *verront* Dieu » (Matth., v, 8). Cette grande loi évangélique trouve, dans la vie de Ferrini, une éloquente vérification. Lui-même a affirmé, en termes splendides, cette relation intime entre la vie d'union et la pureté. « Il est nécessaire que, à genoux devant le Crucifix, nous implorions avec larmes cette bonne odeur pénétrante de pureté, cette propension intime aux saintes joies de la chasteté, cette ingénuité virginale, qui *seules peuvent nous permettre de prétendre aux saintes épousailles avec le Christ...* » La pureté de Contardo Ferrini avait de merveilleuses délicatesses. Le Père Loudwich a affirmé que le monde et ses passions n'ont jamais pu pénétrer dans cette âme et y laisser une impression quelconque. « Mes pensées sont en haut », écrivait Ferrini lui-même, et il soulignait ses derniers mots « en haut ». L'horreur de tout passe-temps où la chasteté peut être menacée de près ou de loin, était devenue comme naturelle en lui. A notre époque où, au point de vue de la pureté comme à beaucoup d'autres et plus qu'à beaucoup d'autres, l'on se permet tant de libertés, sans prendre garde qu'elles rendent impossible l'intime union avec Dieu, les jeunes gens de nos lycées, de nos collèges et de nos séminaires, pourraient méditer avec fruit ces belles paroles de Contardo : « Je bénis les instants où j'ai rougi devant une parole inconvenante, où j'ai tremblé devant une pensée peu chaste. » Ferrini comprenait parfaitement que, dans cet ordre de choses, les précautions qui paraissent au monde de ridicules entraves, ne sont au fond que les exigences souverainement sages du Dieu qui connaît la faiblesse de sa créature, et l'affirmation la plus haute de la dignité humaine.

Par humilité, Ferrini ne voulut jamais monter au sacerdoce. D'autre part, parce que ses pensées étaient en haut, il ne voulut jamais entendre parler de mariage. Toutefois, aux propositions qui lui furent faites il n'opposa pas le refus stoïque et arrogant des faux mystiques, mais des échappatoires douces, affables, parfois même assez amusantes. Un jour, par exemple, la mère de deux charmantes jeunes filles avait réussi à entraîner Ferrini à une excursion dans les montagnes. Au retour, toute joyeuse elle lui demanda : « Professeur, laquelle de mes deux filles vous plaît le plus ? » — « La troisième », répliqua Contardo. A d'autres ouvertures il répondait plaisamment :

« Je n'ai pas le temps de m'en occuper », ou bien : « Ne pourrait-on pas épouser la dot ? »

*
* *

Prenant naissance dans la charité et la pureté, la contemplation trouve sa marque d'authenticité et aussi sa sauvegarde dans l'humilité. Le Bienheureux Père Eudes a écrit sur ce point, dans la *Vie et Royaume de Jésus,* des paroles bien dignes d'être remarquées :

« Nous devons craindre et fuir tout ce qui éclate et tout ce qui paraît extraordinaire aux yeux des hommes dans les exercices de la piété, comme les visions, les extases, les révélations, le don de faire des miracles et autres choses semblables. Et non seulement nous ne devons point désirer ni demander à Dieu ces choses extraordinaires ; mais même si l'âme reconnaissait que Dieu lui offrît quelques-unes de ces choses extraordinaires, elle devrait se retirer dans le fond de son néant, s'estimant trop indigne de ces faveurs, et le prier qu'il lui donnât quelque autre grâce au lieu de celle-là, qui fût moins éclatante aux yeux des hommes et qui la rendît plus conforme à la vie cachée et méprisée qu'il a menée sur la terre. »

Ferrini eût souscrit à cette doctrine du Père Eudes : il était profondément humble. Ne jamais parler de soi, c'est toujours difficile : ce l'est peut-être encore davantage quand on est un professeur de droit très connu et très estimé, quand on donne vie et mouvement aux institutions romaines que l'on décrit, quand les élèves ravis s'écrient : « Tribonien lui a fait ses confidences... Il a vécu à toutes les époques dont il nous entretient. » Or, Ferrini ne parlait jamais de lui-même : quand il s'agissait de sa personne, de ses études, il se renfermait dans le mutisme le plus absolu ; jamais on ne surprenait sur ses lèvres ces paroles qui révèlent l'homme docte et de grande envergure. « Ce silence, a écrit justement Comaggia, suffirait pour l'immortaliser au point de vue chrétien. » Et surtout, chose rare chez les savants de profession, Ferrini se faisait remarquer par une très grande facilité à se rendre aux opinions d'autrui, par une très grande sévérité pour ses propres opinions, et par une certaine propension bien remarquable à se rétracter quand il avait eu tort.

C'est encore lui qui a donné cette belle notion de l'humilité : « L'humilité est vérité, et par conséquent, elle est l'unique dignité de la vie. L'humilité consiste à connaître notre misère et

à ne jamais désespérer, parce que nous sommes en bonnes mains. » Je remarque, en passant, cette union, en une même définition, de l'humilité et de la confiance. Celle-ci, d'après Ferrini, jaillissant comme naturellement de celle-là, en est inséparable. C'est la doctrine du Père Eudes : dans la *Vie et Royaume de Jésus*, le chapitre de la confiance en Dieu suit immédiatement celui de l'humilité et commence par ces mots : « L'humilité est la mère de la confiance. »

Les faux mystiques aiment à faire connaître, directement ou indirectement, leurs états d'âme. Au directeur qui leur demande, pour les éprouver : « C'est bien vous le saint dont j'ai entendu parler ? » ils répondent volontiers : « Oui, mon Père. » Leurs mouvements extérieurs, leurs gestes sont *voulus, compliqués*, et quand on ne les voit plus, ils ne se gênent pas pour se départir de leurs attitudes mystiques : si on les regardait par le trou de la serrure, on ne les trouverait pas dans le maintien recueilli où l'évêque de Belley aperçut saint François de Sales. Chez eux la piété n'est, en somme, qu'un plâtrage extérieur. Chez Ferrini elle était comme une seconde nature, et ses pratiques de dévotion n'étaient que le reflet spontané de la ferveur de son âme. Sans doute il baissait les yeux et joignait les mains ; parfois même son visage s'irradiait d'une lumière et d'un sourire célestes ; mais tout cela était si naturel, tout cela se faisait, comme parle son biographe, avec une si grande « *désinvolture* » *que l'on ne pouvait y voir autre chose que les manifestations, voulues par Dieu, d'une foi ardente et profonde.*

***

Un autre caractère de la piété de Ferrini le classe bien nettement au nombre des vrais et grands mystiques. Cette piété n'était point faite de sensibilité et d'impression et plongeait ses racines ailleurs que dans des excitations passagères de la fibre religieuse. Les deux principales sources auxquelles elle s'alimentait étaient la Sainte Ecriture et la Liturgie. Encore jeune homme, il étudie l'hébreu et le syriaque pour pouvoir mieux goûter les beautés des Saintes Lettres. Il savait par cœur les Epîtres de saint Paul et trouvait un charme tout spécial aux Livres Sapientiaux. Un regard jeté sur ses méditations nous révèle une familiarité extraordinaire avec les Livres Saints : les textes et les allusions bibliques sortent tout naturellement de sa plume.

Après la Bible, la liturgie, et surtout la liturgie ambrosienne, dont il goûtait la pénétrante saveur. A une heure où l'on se précipite avec une gloutonne avidité vers les tout petits livres de piété, pensés par de tout petits cerveaux, et écrits de façon mièvre et mignarde, il est réconfortant de songer que Ferrini tirait bon nombre de ses préparations à la sainte communion de l'évangile du dimanche ou de la fête du jour. Il nous faudrait profiter de cet exemple : et peut-être notre méditation, alimentée à une source si pure et si haute, élèverait davantage notre âme et serait pour elle, non pas la friandise légère et trop sucrée incapable de la rassasier, mais le pain solide et substantiel dont elle a besoin.

*
* *

Saint Thomas, dans la *Somme Théologique*, mentionne, comme l'un des premiers effets de l'amour, *la joie*. Et, de fait, tous les grands amants de Dieu ont été des âmes foncièrement joyeuses. Saint Paul trouvait le moyen de surabonder de joie au milieu de ses tribulations. Saint François d'Assise enseignait à Frère Léon, en des accents qui dénotent une science vécue, le secret d'arriver à la joie parfaite. Et, plus près de nous, Sœur Marie du Divin Cœur, en proie à d'atroces souffrances, s'écriait avec un ineffable sourire : « Je suis très contente, parce que Dieu le veut. » A cela rien d'étonnant. Dans l'admirable chapitre XIV[e] de saint Jean, qui, entre parenthèses, en dit plus long, sur les lois et les éléments constitutifs de la vie d'union, que beaucoup de très touffus traités de mystique, Notre-Seigneur indique clairement la joie comme fruit de cette vie : « Je vous ai dit toutes ces choses, pour *que ma joie soit en vous et que votre joie ait son plein épanouissement.* »

Cette joie sereine et profonde, avant-coureur et prémice de la vision béatifique, Ferrini l'a éprouvée dans toute son intensité. Cette parole de la Sainte Ecriture : « *Deus qui lætificat juventutem meam* », était comme la substance de sa vie intérieure. Elle avait pour lui des charmes inexprimables. Il en écrit ainsi à l'un de ses amis :

« J'ai été très frappé par une phrase de David, à laquelle, tout d'abord, je n'avait pas pris garde : il appelle son Dieu le *Dieu qui réjouit sa jeunesse.* Chacun de nous peut répéter ces affectueuses paroles, car il est toujours jeune, le cœur qui s'est consacré à Lui, éternelle Beauté. Mais ne te semble-t-il pas qu'elles nous conviennent

d'une façon plus particulière? Elles nous démontrent à l'évidence qu'Il est notre joie et qu'Il demande de nous cet esprit de joie qui convient à des Fils de Dieu tout pénétrés de l'espérance du ciel. »

A partir de ce jour, il prit l'habitude de se répéter souvent à lui-même : « Mon Dieu est le Dieu qui réjouit ma jeunesse. » — « La joie de notre cœur, disait-il encore, est un droit de Dieu, une foi en ses promesses, le bonheur de vivre en son amitié, l'exultation à la pensée de sa bonté et de sa gloire. » Et ailleurs : « Comme elle est belle la vie, même au milieu des tribulations, quand notre âme est dans les mains de Dieu, quand nous reposons dans l'ordre, quand nous exultons d'amour pour une beauté idéale qui a ravi notre cœur ! »

*
* *

L'influence exercée par une âme est en raison directe de son degré d'union à Dieu. C'est une loi énoncée par Notre-Seigneur lui-même : « Celui qui *demeure en moi*, et moi en lui, *porte beaucoup de fruit*. » En fait, les âmes bien unies à Dieu ont une force d'attraction et d'entraînement vraiment extraordinaire. Cette vérité trouve une puissante confirmation dans la vie de Ferrini : il entraînait ses amis à la messe, au mois de Marie, convertissait les incrédules, semait partout les bonnes paroles et les bons exemples. Sa seule compagnie édifiait, il y avait comme un reflet de son âme dans celle de ses auditeurs. Rien qu'à le voir et à l'entendre, on se sentait meilleur. Et si Ferrini était très soucieux de trouver Jésus en dedans de lui-même et, comme il disait, de Lui ériger « un oratoire intérieur », il ne l'était pas moins de Le faire rayonner au dehors en exerçant une influence sociale. Dès 1895, il faisait partie d'une commission légale de défense des œuvres pies et put ainsi sauver 80 œuvres paroissiales de Milan. Membre du Conseil communal de cette ville, toutes les initiatives justes et heureuses trouvèrent en lui un ardent défenseur. Enfin, jusqu'à sa mort, il fut fabricien de sa paroisse. Tout cela prouve éloquemment que le vrai mystique n'est pas un homme qui se bande les yeux pour ne pas voir le monde extérieur, mais un homme qui ne le regarde que pour le donner à Dieu.

Dans ce même ordre d'idées, j'aime à contempler en Contardo Ferrini le membre de la conférence de Saint-Vincent de

Paul, assidu aux réunions, très déférent envers le jugement d'autrui et, comme vice-président, voulant l'observation ponctuelle du règlement. Autant de traits à retenir et, au besoin, à imiter.

Ferrini aimait le pauvre avec enthousiasme. Au retour d'une visite à un indigent, il s'écriait, s'adressant encore à lui :

« Console-toi, brave homme, tu en as le droit. Tu as compris que les tribulations sont le prix de l'éternité, qu'un acte d'amour est plus précieux que toutes les richesses de Crésus, que la vie s'enfuit et que déjà brille l'aurore du jour qui n'aura pas de déclin. Bon vieux, tu m'as enseigné à mieux comprendre la vie. Que te rendrai-je pour un si grand bienfait? Je prierai pour toi, mais ta prière est bien plus agréable au Seigneur ; tu es bien plus grand que moi à ses yeux, et je devrais baiser le bord de tes haillons et délier les cordons de tes chaussures ! »

*
* *

Une dernière remarque pour achever ce portrait de Ferrini. Dieu le poursuivait ; il Le voyait partout, partout il Le louait, L'aimait, Le bénissait. Devant Lui, présent au Saint-Sacrement de l'autel, son visage, nous l'avons vu, se transfigurait. Au milieu de ses études il Lui adressait de ferventes oraisons jaculatoires, destinées, comme il disait, à empêcher son cœur de se dessécher. Pour se rapprocher de Lui, il s'improvisait alpiniste et aimait à contempler, sur les hautes cimes, « son sourire éternellement jeune ». Dans les charmes du cœur humain et dans ses vertus il voyait une image de la bonté, de la tendresse, de la suavité de son Cœur. Enfin, les merveilles de l'art n'étaient pour lui que comme un pâle reflet de la Beauté de Dieu et aussi l'occasion d'envahissements divins, comme on pourra en juger par les lignes suivantes :

« Que de fois, écrit Ferrini, dans les musées de Münich, de Dresde, de Berlin, de Vienne, de Rome, de Florence, absorbé devant un chef-d'œuvre de l'art, je me suis senti sous l'ineffable étreinte de Dieu, tandis qu'au bord de mes paupières perlait une larme silencieuse, que mon bon Ange n'aura sans doute pas laissé tomber à terre ! »

*
* *

Arrêtons-nous sur ces belles paroles et résumons-nous. Contardo Ferrini se trouva conduit à une intime union avec Dieu par son amour et sa pureté de cœur : une profonde humilité en fut la sauvegarde, une joie enthousiaste et une influence

entraînante sur les âmes en furent les très doux fruits. C'est là le vrai et pur mysticisme dans ses causes, ses effets, ses suavités : pour le connaître et le goûter, il suffit de lire attentivement et dans un esprit de recueillement cette vie si sublime dans sa simplicité. Elle est une preuve de plus, et bien éloquente, de la vérité des paroles de la Sainte Écriture déjà citées par nous et que nous aimons à répéter groupées ensemble, car elles expriment à merveille les traits caractéristiques de la vie d'union :

« Celui qui *m'aime*... je me *manifesterai* à lui. »

« Bienheureux les *cœurs purs*, car ils *verront Dieu*. »

« Dieu résiste aux superbes et donne sa *grâce aux humbles*. »

« Celui qui *demeure en moi*... porte *beaucoup de fruit*. »

« Je vous ai dit ces choses *afin que ma joie soit en vous, et que votre joie* ait son plein épanouissement. »

J. Gauderon,
Eudiste.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

L'Union de prières
pour le développement de l'esprit missionnaire surtout en faveur des colonies françaises

I

Le Père Charles de Foucauld

La vie de Charles de Foucauld, cet explorateur du Maroc qui mourut ermite au Sahara, vient d'être l'objet d'une étude si dense et si approfondie de la part de R. Bazin (1), que, tant pour les étapes de sa vie que pour les sources à consulter, nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur (2). Ceci n'est donc, pour commencer, qu'un bref résumé chronologique.

Né à Strasbourg le 15 septembre 1858, sous-lieutenant de hussards, puis de chasseurs d'Afrique, démissionnaire en 1881 après une jeunesse dissipée, — il décide alors sa grande « reconnaissance » topographique du Maroc, et il l'exécute du 20 juin 1883 au 23 mai 1884, déguisé en rabbin russe, avec un parfait mépris du danger; c'est en 1887-1888 que paraîtront les magnifiques résultats techniques de son voyage, le désignant d'emblée à l'attention du monde savant. Mais déjà l'auteur ne s'en souciait plus; entre temps, à la suite d'un voyage au Sud algérien, il

(1) *Charles de Foucauld*, 478 pages, Paris, 1921; chez Plon.

(2) On peut relire l'article du Général Laperrine (1913), la préface de S. G. Mgr Bonnet (1917) à l'opuscule de l'abbé Jauffrès, et les notes d'E.-F. Gautier (1919), comme exprimant trois points de vue distincts: d'un frère d'armes, de son évêque, et d'un spécialiste de documentation saharienne.

s'était converti (fin octobre 1886), prenant à Paris pour directeur l'abbé Huvelin (1) († 1910). Il renonce à tous ses biens (fin 1889), et entre comme novice à la Trappe ; au couvent de N.-D. des Neiges (16 janvier 1890), puis à celui de Chéikhlé près Alexandrette (juillet 1890-1896). Là, poursuivi d'un désir tenace d'un genre de vie encore plus renoncé. et attentivement suivi par ses supérieurs, il est rappelé à Staouëli (oct. 1896) puis à Rome, où le supérieur général de l'Ordre, D. Sébastien Wyart, reconnaissant, après examen, sa vocation exceptionnelle, autorise « frère Marie-Albéric » à quitter la Trappe (23 janvier 1897), en demeurant dans l'obéissance, sous la direction de l'abbé Huvelin. Parti pour la Terre-Sainte, il devint en secret jardinier au service d'un couvent de Clarisses, à Nazareth d'abord (5 mars 1897-juin 1898), puis à Jérusalem (1898-1900). Revenu à la Trappe de N.-D. des Neiges, ordonné prêtre à Viviers (9 juin 1901), il put enfin entrer dans la vie qu'il souhaitait, en vrai Père du Désert. Quinze annés durant, à Beni-Abbès (1901-1905, puis à Tamanrâset (2) (1905-1916) il offrit silencieusement à Dieu le saint Sacrifice pour les âmes infidèles du Sahara. Et c'est à Tamanrâset, au milieu des Touareg nomades que sa bonté rayonnante préparait doucement à l'Evangile, qu'il fut tué pendant la guerre, le 1er décembre 1916, par des razzieurs venus de Tripolitaine, à l'instigation des ennemis de la France.

Ainsi cette âme généreuse a passé, parmi nous, en vraie fille de l'Église, humble, discrète et voilée ; déguisée même, sous la double et déconcertante apparence d'un prêtre libre habillé en ermite aux yeux du clergé, d'un homme de science positive épris de documentation, aux yeux des laïques. L'explorateur qui s'était jadis acharné à établir la carte exacte d'un Maroc inconnu en levant un canevas topographique rigoureux, était réputé, depuis, comme un philologue berbérisant, tout occupé à maîtriser un dialecte inabordé, en inventoriant sur place de façon exhaustive son vocabulaire (3). Mais le secret de ce cœur recueilli, l'exhortation de ce regard humble qui se levait, transparent et direct, c'était uniquement : vivre pour la gloire de

(1) L'ancien normalien qui avait baptisé Littré mourant.

(2) Ce nom de lieu *tamacheq* signifie « une sorte de coléoptère » (Foucauld, *Dictionnaire touareg-français*, II, 153).

(3) C'est le seul aspect qu'ait compris, par exemple, le savant géographe E.-F. Gautier.

Dieu, lutter pour le salut des âmes, endurer et souffrir avec le Cœur meurtri d'un Maître bien-aimé, crucifié, — « coûte que coûte, et jusqu'au bout ». Aussi Notre-Seigneur Jésus, qui, dès 1898, l'avait invité à quitter Nazareth pour Le suivre tout à fait et L'imiter sans réserve, permit enfin qu'en 1916 il fût tué, au fond du plus grand désert, devant la dernière hostie d'intercession que ses mains de prêtre avaient consacrée, — par ceux-là mêmes pour qui il priait : Dieu ne pourra plus les maudire, puisque lui, leur victime, pardonne.

L'unique nécessaire, le seul legs de Charles de Foucauld, pour l'âme qui vient à Dieu tout droit, c'est de comprendre son exemple, partant de méditer, avec le respect qui convient, sa *règle de vie*. Mais avant d'en aborder l'examen, il est bon d'embrasser, d'un dernier regard, sa physionomie spirituelle si fraîche, de goûter la vie intérieure qui débordait de son cœur sur son visage, pour la consolation des autres : non pas pour la sienne, il ne la chercha jamais.

Il avait tout donné, et Dieu, petit à petit, avait tout pris. « Ce tendre et croissant amour pour vous, mon Seigneur Jésus,... ce désir de vous imiter, cette parole de M. Huvelin dans un sermon : « Que vous aviez tellement pris la dernière place que « jamais personne n'avait pu vous la ravir ! » si inviolablement gravée dans mon âme,... cette recherche d'une vie conforme à la vôtre, où je puisse partager complètement votre abjection, votre pauvreté, votre humble labeur, votre ensevelissement, votre obscurité (1)... » Toute la vie intérieure du P. de Foucauld sort de là, de Nazareth au Sahara, toute la force de ses exemples nous ramène là, ensevelissement dans l'abjection, esprit d'oraison, immense amour des âmes.

Goût de l'abjection. Il ne s'agit pas ici de l'ascèse ordinaire, ni même d'une « résignation » habituelle « à la pouillerie et à la crasse », mais de cet amour spécial de la pauvreté spirituelle, second degré que sainte Angèle et saint Ignace ont si excellemment défini. Foucauld, qui, dans un but scientifique profane, avait été heureux de serrer, sous ses guenilles empruntées de juif, ses instruments d'observation, tandis que le mépris des passants musulmans le couvrait d'insultes et de crachats, savait de longue date l'estime que méritent les convenances mondaines et les honneurs officiels. Et, quand il eut compris

(1) *Retraite faite à Nazareth en 1897,* extr. ap. Bazin, *l. c.,* 165-166.

combien Notre-Seigneur Jésus s'était volontairement humilié dans l'obéissance, jusqu'à la mort, et pour qui, — Charles de Foucauld sut trouver mille finesses silencieuses pour se laisser humilier, mépriser, tourner en ridicule, même par les plus honnêtes gens, même par des religieux et par des enfants, pourvu qu'il n'y eût ni péché de leur part, ni scandale de la sienne. Sa biographie par R. Bazin en contient maint exemple; telle son arrivée à N.-D. des Neiges, mêlé à une troupe de mendiants (1) : rappelons ici sa sortie de l'Ordre cistercien réformé, sortie autorisée par indult exceptionnel, avec approbation unanime de ses supérieurs ecclésiastiques (2), — mais sur laquelle il évitait constamment de s'expliquer, heureux de passer, çà et là, pour un religieux « gyrovague » aux yeux de tel ou tel observateur superficiel, évidemment excusable de ne pas deviner d'emblée une vocation aussi insolite.

La Croix l'attirait par son dénûment même, sans qu'il y vît fleurir des roses ni étinceler des pierreries ou des perles ; elle avivait sa ferveur pour l'Eucharistie, cette aumône d'amour ingénu qui nous laisse tellement libres : il y goûtait à genoux l'abjection inouïe du Bien-Aimé, silencieusement offert à quels dédains. Voici ce qu'il écrivait (3) à une pauvre âme qui ne comprit que bien plus tard, et crut d'abord à des outrances de style : « Ne vous étonnez pas des tentations, des sécheresses, des misères, c'est un très bon lot. Plus les tentations sont fortes, les sécheresses profondes, les misères humiliantes, plus le divin Époux demande à notre amour de combats, de constance, d'espérance en Son amour. Mettre nos pauvres cœurs à cette épreuve..., n'est-ce pas une grâce? Que peut-Il faire de plus pour nous que de nous unir à Lui de plus en plus, en nous rendant moralement plus semblables à Lui. Et, parmi les moyens d'élever notre âme, pouvons-nous en imaginer un... plus tendre, plus délicat que la Croix, la tentation, la sécheresse, — par lesquels chaque heure est une déclaration d'amour,... une preuve de *pur* amour, un acte d'amour dans la

(1) Bazin, *l. c.*, 183.
(2) Id., 141-142.
(3) Le 30 octobre 1909. Il est à noter qu'il ne faisait aucune confidence sur les grâces intimes dont il était certainement favorisé, puisque sa correspondance en trahit une connaissance expérimentale irrécusable. Mais il pensait, avec les Saints, qu'aucune douceur surnaturelle ne doit nous détourner de Dieu seul. — Comp. Bazin, *l. c.* 245.

nuit, l'éloignement, l'apparence du délaissement, le doute en soi-même, — dans toutes les amertumes de l'Amour sans aucune de ses douceurs... ».

Esprit d'oraison. La solitude convie l'âme au recueillement, puis au silence. Foucauld avait été de bonne heure à cette école du désert, dont la discipline a marqué tant d'hommes de notre race, depuis quarante ans. Durant les longues étapes, dures et monotones, l'explorateur, cheminant seul avec ses pensées, voit disparaître les conventions commodes où la civilisation l'avait claquemuré contre la visitation de l'inattendu. Son horizon mental, simplifié, de plus en plus dépourvu de silhouettes amies, s'aplanit assez pour que la présence souveraine du Dieu unique apparaisse. Au désert, l'âme se dépouille d'images, la conscience subit le tête-à-tête implacable du silence, les sens domptés se résignent à la patience, et le cœur s'entraîne à endurer. Bientôt, si Dieu veut, le corps est prêt à se prosterner, et le cœur à adorer. La conversion de Foucauld survint, souvenons-nous-en, quelques mois après un premier voyage au Sud Algérien, de Laghouat à Gabès, voyage silencieux s'il en fut, d'où il ne rapporta pas de notes, mais seulement un besoin de renoncement plus sourd et plus aigu. La grâce, venant féconder à son heure les dispositions premières de son âme, fit graduellement de sa vie une oraison perpétuellement jaillissante (1), et ce fut là, chose étrange, une des raisons qui découragèrent d'avance les religieux désireux d'aller le rejoindre au désert ; ils se disaient qu' « une telle contention d'esprit » était impraticable pour d'autres (2). Mot assurément impropre pour lui, qui savait se pencher assez bas sur le puits des eaux vives pour que son seau ne remontât jamais vide. Son oraison lui était devenue si naturelle, elle était si humble, si transparente ; nulle singularité dans ses attitudes, nulle originalité dans ses prières, toutes liturgiques. Et quel dernier trait d'amour dans les instructions qu'il avait laissées à un officier, au cas où il serait tué, pour la mise en lieu sûr du Très Saint Sacrement qu'il gardait, exposé en permanence dans sa cellule d'ermite ; instructions qui devaient être si providentiellement suivies (3).

Immense amour des âmes. Relisons une à une, dans Bazin, les

(1) Bazin, *l. c.*, 302.
(2) Bazin, *l. c.*, 243.
(3) Id., 465. Cet officier a été tué en Syrie (1920).

inventions délicates imaginées par l'ingénieuse bonté de Foucauld, envers les âmes les plus inaccessibles, les plus dénuées et les plus perdues, pour les gagner à Dieu ; se faisant leur parent, leur frère aîné, s'occupant de tous leurs besoins (1) ; ermite, — il interrompait ses heures de contemplation, cloîtré, il franchissait sa clôture bénite, à chaque fois que la santé, même corporelle, du prochain l'exigeait.

Cet ascète, implacable pour soi-même, avait appris ainsi à aimer les autres pour Dieu avec une délicatesse inexprimable. Il ne demandait pas, il ne réclamait rien, il veillait, attendant l'heure de la grâce, évitant qu'aucune âme ne reçût de blessure, ne ressentît de gêne, même légère. Plus le service rendu est humble, plus la grâce y transparaît. Je me souviens du geste rapide, affectueux et discret, avec lequel, il enleva, devant moi, des mains embarrassées d'un jeune musulman, indécis et troublé, une image de piété qu'un bon prêtre, un peu par habitude, je pense, venait d'y glisser. Mais j'en ai déjà trop dit, et ne m'en console qu'en priant ceux qui liront ceci de bénir Dieu, comme le Père de Foucauld lui-même le fit, à la mort d'un ami : « Dieu soit béni de nous l'avoir donné, de nous l'avoir tant laissé, et d'avoir fait entrer son si fidèle serviteur dans la gloire éternelle. »

II

L'Union de prières

« L'Union » de prières « pour la conversion des infidèles » (*des colonies de la mère-patrie*) est la fondation que le R. P. Charles de Foucauld a poursuivie pendant les sept dernières années de sa vie ; elle est venue comme couronner la série de renoncements et de sacrifices par lesquels Dieu a éprouvé sa vocation apostolique ; c'est son legs unique, et son dernier conseil, à ses amis. « Après la paix, écrivait-il à l'un d'eux (2), je ferai tous mes efforts pour l'établissement définitif de notre union, allant où il faudra, et restant en France autant qu'il faudra : Que la volonté de Jésus se fasse en cela et en tout ! »

(1) Bazin, *l. c.*, 323, 419.
(2) Lettre à M. l'abbé Laurain (Toussaint 1916).

Appelé par des voies exceptionnelles à prier pour le salut des âmes infidèles et spécialement des musulmans, suivant une règle de vie de plus en plus dure et solitaire, expatrié au centre du Sahara, le R. P. de Foucauld se voyait condamné à n'avoir ni disciple capable de le rejoindre, ni compagnon en état de partager ses privations. Et, en revanche, le lien de la prière commune de l'Église, qui l'unissait aux âmes chères qu'il avait laissées au loin derrière lui, en France et en pays chrétiens, l'obligeait à chercher inlassablement les moyens de canaliser jusqu'à elles, et de leur rendre accessibles les trésors de grâces dont il avait trouvé la source, avec sa vocation définitive, à Nazareth (1), de 1897 à 1898.

Soumis, jusqu'à sa mort, à la « Règle » qu'il avait été autorisé à rédiger et à suivre, depuis 1899, — il la simplifia et l'adoucit, à trois reprises, en 1909, 1913 et 1916 ; avec l'approbation de ses supérieurs et sur des conseils autorisés ; afin de la donner comme des « Statuts » et un « Directoire » à la confrérie de coopérateurs, à « l'Union » qu'il demandait à Dieu de fonder ; en vue d'étendre et de perpétuer l'urgente et accablante œuvre d'apostolat à laquelle il succomba le 1er décembre 1916.

L'intention maîtresse, l'esprit particulier de sa Règle de vie de 1899 se retrouvent intacts dans le texte, volontairement atténué quant au style et à la pensée, de ces « statuts » de l'Union, destinée à toute âme de bonne volonté. L'âme chrétienne qui, d'année en année, a pu apprendre à en méditer les maximes durant sa vie quotidienne, se sent saisie de respect pour ses devoirs d'état, de désir pour les vertus, — et conçoit l'humble vœu de prouver à Dieu, filialement, qu'elle veut L'aimer, par-dessus tout, « coûte que coûte et jusqu'au bout ». La note distinctive de l'Union, c'est un esprit de fraternité dans le Cœur très sacré de Jésus, enfant, puis adolescent et homme fait, à Nazareth : un esprit d'adoption des âmes en la sainte Famille, — une retraite spirituelle entr'ouverte à toute heure pour le recueillement, entre la Très Sainte Vierge et saint Joseph, dans leur maison bénie, — une certaine manière de vénérer, d'imiter et de goûter auprès d'eux les exemples de « Notre Modèle » unique, — une offrande de plus en plus fréquente du cœur, prosterné devant les anéantissements de

(1) En ce petit enclos attenant au couvent des Clarisses.

Jésus dans le T.-S. Sacrement, sur tous les autels ; d'où l'ostension perpétuelle de Sa présence rayonne mystérieusement vers les âmes qu'Il veut sauver ; aussi réellement qu'elle luisait à travers sa vie cachée, dans Nazareth, et qu'elle brille dans Sa gloire, au ciel, parmi les Saints.

Telle est la pierre angulaire de la fondation ; le R. P. de Foucauld en réalisa à mesure, pour lui-même, toutes les conséquences, — et les rédactions successives des « Statuts » en préparèrent graduellement, pour d'autres, les modalités pratiques. « Deux (moyens) (1), qui contiennent tout, et entraînent tout le reste : imitation de la vie cachée de la Sainte Famille, et culte de la Sainte Eucharistie ».

De fait, celui qui expérimente loyalement cette vie cachée à Nazareth, avec Jésus « sanctifiant silencieusement le monde pendant trente ans » reçoit en son cœur, avec le temps, une série d'invites de la grâce, touches aussi simples qu'irrécusables, aussi sages que directes.

La première, c'est, par imitation fraternelle de Jésus « venu chercher et sauver ce qui était perdu », de prier pour le salut du prochain ; donc pour la conversion des infidèles ; et, dans l'ordre de la charité, les premiers auxquels nous devions penser parmi les infidèles (2), — nous, fils d'une mère-patrie chrétienne, ce sont ceux des colonies de notre patrie ; leur évangélisation est pour nous un devoir strict, comme, pour des parents, l'éducation chrétienne des enfants. La France les a adoptés du jour où elle se les est annexés ; elle ne restera chrétienne que si elle remplit l'apostolat dont Dieu l'a chargée à leur égard ; « si elle ne le fait pas, elle manque à sa mission, et, si nous ne l'y aidons pas, nous manquons à la nôtre. » Spécialement vis-à-vis de nos musulmans (3).

La seconde est, pour nous, de garder notre « esprit élevé au-dessus des tempêtes passagères du monde, pour voir sans cesse, et ne voir que deux choses, l'unique modèle, Jésus, et les âmes rachetées à si grand prix, qu'il faut aimer et chercher à sauver, comme Il l'a fait » ; « être de bons chrétiens, prenant

(1) Lettre à M. l'abbé Laurain (II[e] dimanche de Carême 1909).

(2) *Ensuite* viennent les infidèles « les plus délaissés spirituellement » (*Directoire*, art. XXXIX).

(3) Voir sa lettre à M. René Bazin, dans le *Bulletin de Correspondance catholique*. (Reprod. ap. Bazin, *l. c.*, 446).

la tête d'un mouvement vers l'humilité, la pauvreté, l'abjection, le travail, la douce et humble charité et fraternité de Jésus à Nazareth... toujours tournés vers les brebis les plus perdues du divin Pasteur, pour les ramener » (1). C'est ainsi, et ainsi seulement, que pourront se recruter pour chaque colonie, dans la métropole et sur place, des groupes d'hommes et de femmes de bonne volonté, coopérateurs zélés et disciplinés de la *propagation de la foi,* prêts à servir toutes les œuvres apostoliques indistinctement.

La troisième : pour que cette coopération soit vraiment féconde et sainte, fondée sur la communion de l'Église, et participe à la distribution permanente des grâces dans l'ordre même de la hiérarchie et des sacrements, — pour que ce personnel de coopérateurs éminemment varié et mobile (2), ne fasse qu'un cœur avec son Maître, demeure, comme le sarment, toujours uni à la Vigne, pour porter du fruit, — une organisation combinée de la vie intérieure et du travail d'apostolat est indispensable. Dans ce but, et conformément à la Règle de 1899, les « statuts » de l'Union demandent expressément à chaque membre : 1°) d'abord et avant tout, d'avoir un *directeur spirituel,* librement et mûrement choisi, mais docilement et fermement écouté ; chargé de déterminer dans quelle mesure il appartient à cette âme de consacrer sa vie à l'Union. Ce directeur, qui est comme « l'évêque du lieu », « l'ordinaire » de l'âme, apprécie seul cette part qu'il est bon que l'âme donne à l'Union — 2°) de se mettre ensuite à la disposition du *directeur local* de l'Union ; celui-ci est uniquement chargé du bien général de l'œuvre, déchargé de la direction spirituelle des membres, et du risque éventuel qu'il y aurait à subordonner le bien individuel de telle ou telle âme coopératrice à la réussite générale de l'œuvre. Et, pareillement, le directeur spirituel veille à régulariser la vie de l'âme coopératrice en son équilibre normal, sans avoir à craindre de s'ingérer dans le fonctionnement intérieur de l'œuvre.

Cette « distinction des pouvoirs » entre les deux directions, celle de l'âme et celle de l'œuvre, est une application caractéristique de la recommandation expresse, formulée par le Saint-Siège en son décret du 17 décembre 1890 ; distinction longue-

(1) Lettre à M. l'abbé Laurain (IIe dimanche du Carême 1909).
(2) Laïque, en majeure partie, par ses origines.

ment méditée par le R. P. de Foucauld. La disposition mûrement graduée qui la réalise, dans l'Union (1), est si nette qu'elle a pu fonctionner dès le début sans incertitude ni heurt pour les adhérents les moins préparés : « 1° ils s'uniront de cœur, d'âme et d'efforts avec les *prêtres, religieux et religieuses*, qui travaillent au salut des âmes..., leur demandant en quoi ils peuvent leur être utiles, 2° le demandant au *directeur local de l'Union*, priant, réfléchissant, et enfin 3° consultant leur *directeur spirituel* et suivant ses avis » (2). « Ils doivent suivre leurs impulsions (= des *directeurs de l'Union*) en ce qui concerne les buts de l'Union ; ils doivent 1° prendre leurs conseils en grande considération, 2° en conférer avec leur *directeur spirituel*, et 3° faire ce que celui-ci leur dit » (3).

*
* *

Ainsi armée et préparée pour la lutte, l'âme peut aborder l'apostolat proprement dit, qui est la fin poursuivie par le moyen de cette discipline intérieure. Le R. P. de Foucauld a condensé l'expérience de ses années d'*apostolat indirect* en pays infidèle dans trois chapitres du « *Directoire* ». D'abord, au chapitre XXVIII, en marquant très fortement la hiérarchie des moyens à employer, chacun à son rang, pour la conversion des âmes éloignées de Jésus, et spécialement des infidèles des colonies. Voici cette hiérarchie : « 1° le Saint Sacrifice de la Messe (donc s'unir pendant la Messe, et demander au prêtre de s'unir à cette intention apostolique), 2° la présence de la Sainte Eucharistie (donc accroître le nombre des tabernacles en pays infidèle, et propager l'adoration perpétuelle), 3° la sanctification personnelle, 4° la prière, 5° la pénitence (acceptation des croix), 6° le bon exemple, « en étant des modèles de vie évangélique, en faisant voir l'évangile dans leur vie, en étant des Évangiles vivants, tels qu'en les voyant on sache ce qu'est la vie chrétienne, ce qu'est l'Évangile, ce qu'est Jésus, 7° la bonté pour se faire aimer et faire aimer tout ce qui est d'eux, leur religion et Jésus leur Maître ; 8° l'établissement de

(1) Art. V et XXXIII du *Directoire* (voir les mêmes articles, des « Statuts » de 1909).
(2) *Directoire*, art. V.
(3) *Ibid.*, art. XXXIII.

rapports d'amitié avec les personnes, avec le soin constant de faire du bien à leurs âmes, allant à ceux qu'on veut convertir..., se mêlant à eux et se liant étroitement d'amitié avec eux ; 9°-10° l'aide prêtée aux prêtres, religieux et religieuses qui travaillent au salut des âmes dans le lieu (et hors du lieu) où l'on est... »

Ce tableau résume exactement la progression que l'apostolat chrétien doit suivre (1) à l'égard des infidèles (surtout des musulmans) aux colonies ; au début les *cinq premiers moyens* sont pur recours à la grâce, et immolation intérieure ; le *sixième* n'est encore qu'apostolat très indirect. C'est ce que les Pères Blancs appellent la « première étape », où l'on fait tomber les préjugés et suspicions, sans parler de religion ; ou, n'en parlant que brièvement si l'on est questionné ; c'est ainsi qu'en Ouganda, pour cette « première étape » ils firent appel à la coopération des Sœurs de Marie Réparatrice pour instaurer l'adoration perpétuelle à Entebbé.

Le Directoire explique longuement (au chap. XXVIII) comment employer le sixième moyen, le « bon exemple ». « Dieu, pour nous sauver, est venu à nous, s'est mêlé à nous, a vécu avec nous dans le contact le plus familier et le plus étroit, de l'Annonciation à l'Ascension. Pour le salut des âmes, Il continue à venir à nous... chaque jour et à toute heure, dans la Sainte Eucharistie. Ainsi nous devons, pour travailler au salut des âmes, aller à elles... les premiers..., les apprivoiser, les mettre en confiance, leur inspirer l'estime, l'affection..., quelque patience que cela demande... » Puis, au chap. XXXVI il aborde les derniers : « Les devoirs des frères et sœurs, qui ne sont ni prêtres ni religieux, envers les fidèles, sont d'autant plus graves qu'ils peuvent souvent plus pour eux que les prêtres, religieux et religieuses. Plus qu'eux ils peuvent se mêler aux infidèles... Leurs occupations, administration, agriculture, commerce, les mettent en relations de toute heure avec eux. De ces relations, ils peuvent faire naître des amitiés leur donnant accès au foyer des familles... Le devoir des frères et sœurs qui ne sont ni prêtres ni religieux *n'est point d'instruire* les infidèles de la religion chrétienne, *d'achever leur conversion*, mais de la *préparer*. »

(1) Relire à ce sujet la si belle préface de S. G. Mgr Bonnet à la biographie du P. de Foucauld par l'abbé Jauffrès.

« Que les frères et sœurs prient pour les infidèles de leur localité, spécialement pour les plus hostiles, les malades, les agonisants... Qu'ils s'intéressent affectueusement à tous les infidèles voisins, se montrant heureux de leurs joies et compatissant à leurs peines... Qu'ils s'efforcent de n'avoir avec eux ni procès ni différends, ni inimitiés, ni querelles... »

Et au chap. XXXVIII : «... L'évangélisation des infidèles des colonies de notre patrie est plus facile pour nous que pour d'autres. La langue, les relations nous donnent des facilités... ; parfois les étrangers (excitent) les défiances des gouvernements... Même là où la religion catholique est persécutée par le pouvoir laïc, les nationaux peuvent plus facilement la répandre que les étrangers ; il leur est plus facile de dissimuler leur but et de se perdre dans la foule sous l'apparence de commerçants, d'agriculteurs (1), etc. ; ils n'excitent la défiance et l'antipathie que pour la seule cause de religion, tandis que les chrétiens étrangers l'excitent pour les deux causes de religion et de nationalité. La conversion des infidèles est souvent très difficile... surtout quand le gouvernement local y met des obstacles... Cela ne doit en rien décourager les frères et sœurs. Au contraire cela doit les faire travailler avec plus d'ardeur, les obstacles montrant que le succès demande plus d'efforts. » « Il ne faut pas mesurer nos travaux sur notre faiblesse, mais nos efforts sur nos travaux » (S. Jean de la Croix).

« Quels que soient les infidèles des colonies de leur patrie, ils ne sont pas plus difficiles à convertir que les Romains et les barbares des premiers siècles du christianisme ; si opposé à l'Église que puisse être le gouvernement de leur pays, il ne l'est pas plus que Néron et ses successeurs. Que les frères et sœurs aient la même charité et le même zèle des âmes, les mêmes vertus que les chrétiens des premiers siècles, et ils accompliront les mêmes œuvres. Ils feront comme eux, cachés, dissimulés, à la dérobée, le bien qu'ils ne peuvent faire ouvertement. L'amour leur fera trouver les moyens, et Jésus rendra efficaces des efforts qu'Il inspira...

« Si les difficultés sont grandes, hâtons-nous d'autant plus de nous mettre à l'œuvre... Songeons à ces nombreuses âmes qui se perdent chaque jour, par notre faute en partie, si nous

(1) Ou de philologues, comme le fit Foucauld, lui-même, sous le pseudonyme de son ami défunt, Motylinski.

ne travaillons pas ou travaillons mollement à leur conversion. Ne croyons pas qu'un si grand bien puisse se faire sans grand travail. C'est par la Croix que Jésus a sauvé le monde, et ce n'est que par le sacrifice que l'on arrive à faire du bien aux âmes...

« Une des choses les plus utiles pour la conversion des infidèles des colonies, c'est l'établissement en ces colonies de nombreuses familles vraiment chrétiennes, ayant la volonté de faire, tout en vaquant aux travaux quotidiens, l'office de Priscille et Aquila... avec saint Paul... Tant de familles s'y fixent (aux colonies) pour y trouver un accroissement de bien matériel. N'y en aura-t-il pas qui s'y fixeront pour le bien spirituel des âmes, pour la conversion de leurs frères... ? »

*
* *

Dans ce qui précède se trouve l'essentiel de l'Union. Elle s'y est caractérisée dans sa structure générale comme dans sa physionomie individuelle ; sans recourir aux prescriptions de détail des « Statuts », d'ailleurs de plus en plus simplifiés, que le R. P. de Foucauld avait déduits de sa Règle pour ses coopérateurs ; « Statuts » dont la rédaction dernière précède de quelques mois seulement son assassinat (1). Ce que l'Union propose à chaque âme, ce n'est pas la forme définitive et cristallisée, rigide, de la Règle de vie embrassée par son pieux fondateur, puisqu'elle demande « aux catholiques de tout sexe, de toute condition, célibataires ou mariés, ecclésiastiques ou laïcs », l'aumône d'eux-mêmes qu'ils peuvent donner ; soumettant de façon expresse et permanente au discernement du directeur spirituel de chaque âme le règlement (horaire, prières quotidiennes, dévotions et pénitences) qu'elle préconise (2). Ce que l'Union offre à toute âme de bonne volonté,

(1) Dont le résumé authentique a été pris par S. G. Mgr Le Roy comme base pour la réorganisation de l'Union en 1919.

(2) « Je regarde la direction comme essentielle, et condition *sine quâ non* d'avancement sérieux, sauf exceptions rares ; mais il faut choisir le directeur et « ne pas soumettre son jugement à quelqu'un qui n'en a pas, comme dit sainte Thérèse » (lettre à M. l'abbé Laurain, 28 août 1913).

c'est un simple conseil (1), discret, humble et irrécusable comme l'aumône de la pauvre veuve de l'Évangile : « On fait du bien, non dans la mesure de ce qu'on dit et de ce qu'on fait, mais dans la mesure de ce qu'on est, — dans la mesure de la grâce qui accompagne nos actes, dans la mesure en laquelle Jésus vit en nous, dans la mesure en laquelle nos actes sont des actes de Jésus agissant en nous et par nous (2) ». Ce n'est qu'un conseil, mais c'est celui des béatitudes, et toute une vie peut en découler pour l'âme qui l'écoute : choix d'un directeur spirituel, retraite annuelle décidée, et voici notre règle de vie qui naît, qui va sanctifier petit à petit tous nos instants, de travail manuel comme de communion spirituelle.

En fait, les remaniements et retranchements par lesquels, en 1913 et 1916, le R. P. de Foucauld allégea les « Statuts » de 1909, pour faire profiter plus aisément les âmes de son expérience personnelle de sa Règle, ne portent pas sur la substance des prescriptions envisagées, mais sur leur caractère de *directives*, pour l'atténuer. De plus en plus, le R. P. de Foucauld s'était résolu à leur assigner le simple caractère de *conseils* ; estimant que le membre de l'Union, avant de s'y conformer, s'il y a lieu, devait pouvoir en prendre connaissance, librement et à loisir, dans le *Directoire* de l'Union. Ce *Directoire* (3), recueil tiré de ses méditations sur les 40 articles de sa Règle, est un manuel d'oraison, admirablement équilibré et condensé pour aider les résolutions des adhérents à s'enraciner, par la pratique des vertus. Il est précédé d'une introduction, intitulée « *Notre Modèle* » (4), moelle de citations évangéliques préparant notre cœur, par la lecture des paroles de Jésus, à se conformer aux intentions et aux desseins de son Cœur très sacré, pour la gloire de son Père. Suit le *Directoire,* avec une série de conseils, d'invites de la grâce, amorces de vocation (5) ; heureux ceux qui, en ayant saisi et retenu une, ont, par

(1) Pour l'emploi des « intervalles » de chaque profession.
(2) *Directoire*, art. XXVIII, 3°.
(3) Extrait en 1909 de son directoire personnel de 1899.
(4) Imprimée au Caire en 1917.
(5) *Directoire*, art. XVIII : « La vocation étant un appel, le mot « choisir sa vocation » est un non-sens ; on ne choisit pas sa vocation, on la reçoit, et l'on doit chercher à la connaître, prêter l'oreille à la voix de Dieu, guetter les signes de Sa volonté, employer les

cette observance quotidienne, trouvé accès à l'appel de Dieu. « La visite au T.-S.-Sacrement » a mené l'un au sacerdoce, la « méditation du saint Evangile » a mené l'autre à catéchiser dans les Écoles chrétiennes ; pour un autre, vivant en terre musulmane comme les deux premiers, la « récitation de l'Angelus » a été l'ancre de salut, le lien maintenu avec l'Église.

Et maintenant, tous ceux qui furent ainsi aidés et secourus par l'Union peuvent reconnaître et admirer dans les renoncements et la mort de son fondateur, la réalisation exquise, pressentie par lui dès 1899, de la conformité du chrétien à son « modèle unique ». La vie cachée en la maison de Nazareth, cette grâce humble et modeste, à la portée de tous, a mené, lentement, doucement et sûrement le R. P. de Foucauld jusqu'à l'héroïsme final : il est mort, tué en haine de Dieu et de la France, les mains liées, à genoux, devant le T.-S.-Sacrement.

« La mesure de l'imitation est celle de l'amour. » Dieu pouvait-il rien refuser à un cœur qu'Il attirait tout à Lui ? L'attente où Il l'avait maintenu dix-sept ans n'était-elle pas déjà une marque de Sa tendresse, un signe paternel de prédilection ? Elle cessa, avec la venue de cette grâce qu'il avait demandée, comme une *bénédiction* : non seulement pour lui-même, mais pour ses vrais disciples, quand il priait pour eux, « petits frères de Jésus » à Nazareth : afin « qu'ils pensent, chaque jour, qu'un des bienfaits dont leur Époux Jésus les a comblés est la possibilité, *l'espoir fondé* de terminer leur vie par le martyre ;... qu'à toute heure, ils soient dignes d'une telle vocation... Bienheureux, eux, voués par vocation, à Son imitation, de L'imiter dans Sa mort comme dans Sa vie (1). »

Que les âmes fidèles, qui n'hésitent pas à faire à cette humble Union l'aumône de leurs prières, considèrent avec respect jusqu'où elle engage ; et méditent, avec la vie de son fondateur, quelle abjection et quelle mort l'imitation de Jésus peut faire désirer, et obtenir, par un cœur chrétien.

L. Hovyn.

moyens connus du prêtre pour savoir ce qu'Il veut de l'âme ; et, une fois la volonté de Dieu connue, la faire, quelle qu'elle soit, coûte que coûte ».

(1) *Directoire* personnel, de 1899 ; art. XL.

CHRONIQUE

L'Etat mystique d'après quelques livres récents

1° *L'État mystique*, 2° éd., par M. Saudreau. — 2° *Les Phénomènes mystiques*, par Mgr Farges. — 3° *Études Carmélitaines*, deux articles du P. Marie-Joseph, C. D. — 4° *De la Méditation à la Contemplation*, par le P. Venant de Roulers, F. M. C. — 5° *La Théologie mystique de saint Bonaventure*, par le P. Ephrem Longpré, O. F. M. — 6° Supplément.

Nous nous efforcerons surtout dans cette chronique de discerner, parmi les ouvrages récemment parus sur ces questions, ceux qui ont une réelle valeur doctrinale et sont conformes à l'enseignement traditionnel. Les âmes intérieures ne doivent pas s'encombrer de beaucoup de livres; quelques-uns bien choisis suffisent; l'important est de bien se pénétrer de la vraie doctrine des grands Maîtres qui ont eu la science et l'expériene de ces choses.

1° L'ÉTAT MYSTIQUE, *sa nature, ses phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, par M. le Chanoine Aug. SAUDREAU, 2e éd. revue et augmentée (Paris-6e, Amat, 11, rue Cassette, 1 vol., 7 fr. 50).

Dans ce volume M. le Chanoine Saudreau vient de réunir et de refondre deux ouvrages précédemment parus, dont le second était le complément du premier. Il répond ainsi à bien des questions et difficultés qui lui ont été proposées ces derniers temps. La division est très méthodique, nous regrettons

seulement qu'elle n'apparaisse pas davantage, dans la table des matières et dans le corps de l'ouvrage, par une distinction typographique plus nette des deux parties et de leurs subdivisions.

La première partie traite de *l'Etat mystique, sa nature et ses phases*. Pour bien voir ce qu'il y a dans cet état d'*essentiel* et le distinguer de *phénomènes concomitants et accessoires*, l'auteur (ch. I) part des faits décrits par les mystiques eux-mêmes, particulièrement par sainte Marguerite-Marie, la Vén. Marie de l'Incarnation, sainte Jeanne de Chantal, etc., et à dessein il exclut de ces exemples les états *extatiques*, car l'extase, comme il le montre plus loin, dit quelque chose de plus que l'état mystique, elle y ajoute un phénomène secondaire et accidentel : l'aliénation des sens. A plus forte raison M. Saudreau exclut-il de ces exemples les prophéties, visions et révélations, dont il ne parlera que dans sa seconde partie : les Faits extraordinaires de la vie spirituelle (1).

L'auteur s'attache ensuite à déterminer l'origine et le sens du mot mystique, et, comme l'exigent les règles d'une recherche méthodique, il passe progressivement de la définition nominale à la définition réelle de l'état mystique, en examinant ce qu'ont enseigné sur sa nature les Pères, les Docteurs du Moyen Age, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, et, parmi les théologiens modernes, Suarez.

Il montre ainsi que d'après la tradition *l'état mystique n'est pas un don extraordinaire* du genre des grâces *gratis datae*, comme la prophétie, le don des langues ou celui des miracles, mais qu'il est l'exercice parfait des trois vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, surtout du don de sagesse; si bien que *le sommet* le plus élevé du développement *normal* de la vie intérieure ne se trouve que dans l'état mystique parfait, qui est l'union transformante, ou mariage spirituel.

En établissant cette doctrine, l'auteur fait preuve d'une connaissance approfondie des Pères grecs et latins sur cette question qu'il a étudiée chez eux toute sa vie. L'exposé qu'il donne de leur enseignement sur ce point nous paraît de beaucoup plus exact que celui que proposait ces derniers temps un de ses contradicteurs, M. Pourrat, pour qui la contemplation mystique

(1) Ce chapitre I est à compléter par les ch. XIII, XIV, XV, qui contiennent une analyse psychologique de l'état mystique, distinct de l'état ascétique et des exemples de lumières et sentiments mystiques.

n'est pas l'aboutissement normal de la vie spirituelle. Nous ne pouvons que nous associer aux remarques faites à ce sujet dans le présent ouvrage, p. 362, 363.

De même pour la doctrine de saint Thomas sur la contemplation surnaturelle, acte du don de sagesse, M. Saudreau, quoi qu'en ait dit un de ses critiques, la résume fidèlement et en montre bien l'élévation, par les textes les mieux choisis, là où le saint docteur traite formellement la question soit dans le Commentaire sur les Sentences soit dans la Somme théologique. On lira avec profit à ce sujet dans l'appendice II les pages 338 et suivantes, où est examinée l'interprétation de la doctrine de saint Thomas récemment donnée par Mgr Farges.

L'exposé de la pensée de sainte Thérèse n'est pas moins consciencieux, p. 44-57, et p. 192 (voir aussi la 3ᵉ édition de *la Vie d'union à Dieu*, p. 258-278). On notera surtout cette remarque faite p. 50-51, contre plusieurs interprètes : « Selon sainte Thérèse, il faut sans doute désirer monter jusqu'aux demeures supérieures (IVᵉ, Dem., ch. I), mais « *le Seigneur*, dit-elle, *peut conduire les âmes à ces demeures sans les faire passer par ce sentier abrégé* » qui est l'union extatique (Vᵉ Dem., ch. III)... Dieu peut communiquer des lumières mystiques très élevées et une grande puissance d'amour sans que l'usage des sens soit suspendu. Il peut conduire l'âme jusqu'à l'union transformante, au mariage spirituel, sans lui accorder de ravissements », mais non point sans lui accorder la contemplation infuse, ou sans la faire passer par les purifications passives des sens et de l'esprit (1).

Pour établir que tel est le sens que sainte Thérèse donne aux mots *le sentier abrégé*, M. Saudreau remarque que selon le contexte (Vᵉ Dem., ch. III), c'est le sentier d'une « union déli-

(1) M. Saudreau avait moins clairement affirmé dans ses précédentes éditions que *l'union transformante* est le sommet du développement normal de la vie de la grâce ici-bas ; nous avions même pensé que selon lui ce sommet ne dépassait pas la quiétude, ce que nous ne pouvions admettre. On voit par ce qu'il dit ici, et dans la 3ᵉ édition de la *Vie d'union à Dieu*, p. 259, n. 1, que nous sommes tout à fait d'accord. Dans ce dernier endroit il dit nettement : « Avec ces oraisons surnaturelles ordinaires, sans jamais avoir eu d'extase, ni de vision, l'âme peut aller jusqu'à l'union transformante, sommet de la vie spirituelle. »

cieuse », avec « suspension des puissances », et tous ne sont pas appelés, y est-il dit, à « une faveur *aussi* surnaturelle (1) ». De plus, il est dit, Ve Dem., ch. I : « La plupart (des servantes de Dieu) entrent dans cette Ve Demeure. Mais certaines des *particularités* qui s'y rencontrent sont, je crois, le partage du petit nombre ». M. Saudreau ajoute ailleurs (2) : « A l'occasion de ce passage : Ve Dem., ch. III, les nouvelles traductrices de sainte Thérèse disent (p. 151, note 1) que, d'après elle, il y a deux voies pour conduire à l'état d'union, la voie mystique et la voie non mystique. *Sainte Thérèse ne dit rien de semblable* ; si elle le disait, elle contredirait sa doctrine constante (cf. *Chemin*, ch. 17, 19, 20, 21). Elle dit seulement, et la traduction nouvelle en témoigne comme le texte original, que l'on entre dans cette cinquième Demeure, ou par l'union, *qui est un commencement d'extase*, ou sans elle ; or on peut ne pas avoir éprouvé cette union extatique et avoir reçu des grâces mystiques fort précieuses (3). » Nous reviendrons sur ce point en parlant de la ligature et de l'extase.

M. Saudreau donne manifestement aussi la vraie doctrine de saint Jean de la Croix en montrant, p. 58 et p. 358, contre quelques théologiens récents, que la contemplation dont il

(1) Bouix dans sa traduction a supprimé le mot *aussi*. On est alors porté à comprendre que toutes les âmes intérieures ne sont pas appelées (pas même d'une façon éloignée) à la contemplation mystique.

(2) *Degrés de la Vie spirituelle*, 5e éd. augmentée, 1920, t. II, p. 101, note 2.

(3) Voir aussi sur ce point MEYNARD, O. P., *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 304, où il cite le ch. 17 de *la Vie* de sainte Thérèse par elle-même, où il est parlé d'une oraison d'union « où la mémoire et l'imagination font une guerre acharnée » à la partie supérieure de l'âme.

Sur les mots de sainte Thérèse *sentier abrégé* voir aussi Philippe de la Sainte-Trinité, *Theol. myst.*, t. III, p. 71, et Antoine du Saint-Esprit, *Director. Myst.*, tr. IV, disp. I, sect. IX ; Vallgornera, *Theol. myst. S. Thom.*, t. II, p. 137.

M. Saudreau examine (*Etat mystique*, 2e éd., p. 110, 111) cette interprétation de Philippe de la Sainte-Trinité suivi par les deux autres théologiens que nous venons de citer. Il note que *l'union de conformité à la volonté divine* dont parle sainte Thérèse, Ve Dem., ch. 3, *n'est pas un degré d'oraison*, selon la sainte, *mais une disposition excellente* à n'avoir pas de volonté propre, disposition qu'on peut avoir sans recevoir la faveur de l'union ou extase faible.

est parlé dans *la Montée du Carmel* n'est pas la contemplation acquise, mais la contemplation *infuse*. Les textes qu'il cite et qu'il traduit lui-même sur l'espagnol sont absolument convaincants : *Montée*, l. II, ch. 6, 11, 12, 13. Mais il reconnaît que, tandis que *la Nuit obscure* décrit l'action de Dieu et notre passivité, *la Montée* décrit la part de l'âme dans la contemplation infuse : si en effet l'âme ne peut *produire* par son propre travail cette contemplation, elle peut y mettre obstacle ; elle peut aussi s'y disposer et en favoriser l'exercice. Selon saint Jean de la Croix, l'union mystique est bien, comme le montre M. Saudreau, l'exercice parfait des trois vertus théologales et des dons du Saint-Esprit ; ce n'est pas, comme l'ont récemment soutenu M. Pourrat et Mgr Farges, une faveur de soi *extraordinaire*, mais une grâce *éminente*, nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne ; le sommet du développement normal de la vie intérieure est l'union transformante ; telle est manifestement la doctrine du grand mystique du Carmel, qui n'oublie pas pour cela qu'il y a beaucoup d'*appelés* et peu d'*élus* ; car il y a une grande différence entre l'appel éloigné et l'élection (1).

Sous une autre forme c'est le même enseignement que M. Saudreau retrouve chez Suarez *de Oratione* : X, 9 ; XI, XIII, 28. Nous aurions aimé ici une mention de la doctrine mystique de Jean de Saint-Thomas, O. P., qui est, selon les « Salmanticenses » (2), celui des disciples de saint Thomas qui nous a laissé le meilleur traité des dons du Saint-Esprit.

Au terme de cette enquête sur l'enseignement des Pères et des Docteurs, M. Saudreau conclut : « Il y a dans l'état mystique et dans tout état mystique ce double élément : une *connaissance supérieure de Dieu*, qui, bien que générale et confuse, donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs, puis un *amour irraisonné* mais très précieux, *que Dieu lui-même communique* et *auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever.* »

Cette doctrine ne diffère pas de celle que nous avons souvent exposée dans cette revue ; en empruntant la terminologie de

(1) Voir à ce sujet, dans l'ouvrage que nous analysons pp. 58..., 108..., 358..., 362..., la réponse à un article du P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur paru dans les *Etudes Calmélitaines*, avril 1920, dont nous parlerons plus loin.

(2) *Cursus Theol.* de Spe, disp. IV, dub. IV, n. 44.

saint Thomas, plus précise que celle d'auteurs plus anciens, nous disons : ce qui caractérise l'état mystique et le distingue de la vie ascétique c'est la *passivité spéciale* qui se trouve dans le *mode supra-humain* des dons du Saint-Esprit, lorsque ce mode de connaître et d'aimer Dieu est devenu *fréquent* et *manifeste*. C'est le résumé de ce que M. Saudreau a dit lui-même en exposant la doctrine de saint Thomas.

Cet état se manifeste, selon M. Saudreau, par les *trois signes* donnés par saint Jean de la Croix : 1° la méditation devient difficile ou même impraticable; 2° l'âme n'a aucun désir de fixer l'imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur ; 3° l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse (*Montée*, l. II, c. 11 à 13 ; *Nuit*, l. I, c. 9). A ces signes, il faut ajouter, selon sainte Thérèse, le don total de soi-même à Dieu, le mépris de toutes les choses de la terre, une grande humilité, le désir du ciel. « Ainsi, conclut M. Saudreau, les saints voient une *étroite liaison entre l'état mystique et la pratique parfaite des vertus* : l'un n'existerait pas sans l'autre » (p. 78).

*
* *

Après avoir ainsi déterminé l'*essence* même de l'état mystique, l'auteur la distingue de certains *phénomènes concomitants* et *accidentels*, dans lesquels plusieurs ont voulu voir la note caractéristique de cet état.

« Par cela seul que l'âme a reçu l'*illumination contemplative* dans son intelligence et l'*amour infus* dans la volonté, elle n'est plus dans le même état qu'auparavant... Cet état nouveau, si différent de l'état commun et si précieux pour l'âme, mérite une dénomination particulière...; de nos jours la dénomination qui a prévalu est celle d'état mystique » (p. 79).

Cet état peut exister, selon M. Saudreau, sans la ligature des facultés réduites à l'impuissance, sans la conscience de l'état de grâce, sans qu'on ressente de douces jouissances, sans qu'on ait le sentiment de la présence de Dieu.

La ligature des puissances peut ne pas exister, puisque, selon les saints, il peut y avoir dans l'état mystique des distractions, et que certaines personnes, qui sont dans cet état, ont tort, disent-ils, d'en sortir en voulant trop discourir.

La conscience de l'état de grâce n'est pas davantage nécessaire, pas plus que de douces jouissances, car ni cette conscience, ni ces joies ne se trouvent dans les périodes appelées nuits passives des sens et de l'esprit, périodes qui sont pourtant bien un état mystique. S'il y a en effet dans la vie mystique de grandes consolations, il y a aussi de terribles épreuves intimes qui durent des mois et des années.

Le sentiment de la présence de Dieu, pour la même raison, n'est pas essentiel à l'état mystique ; ce sentiment n'existe point dans la nuit de l'esprit, pendant laquelle l'âme se croit repoussée de Dieu et semble presque désespérer de son salut. Alors, dit saint Jean de la Croix, « la contemplation (purificatrice) consiste à *se sentir privé de Dieu*, châtié, repoussé par lui » (*Nuit*, l. II, ch. 6). Comme le remarque justement M. Saudreau p. 363, on ne saurait donc admettre avec le P. Poulain et M. Pourrat que la caractéristique de l'union mystique est le sentiment de la présence de Dieu. M. Pourrat est ainsi conduit à soutenir que dans les périodes de désolation, par lesquelles passent les contemplatifs, l'état mystique n'existe plus. Rien n'est plus contraire à toute la doctrine exposée par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*.

* * *

Quant aux degrés de l'état mystique, M. Saudreau (p. 89) enseigne que, cet état étant essentiellement intime et caché (nous dirions surnaturel *quoad substantiam*), *il n'y a aucune marque extérieure permettant d'en mesurer l'intensité avec certitude.* Selon lui, *l'extase* n'est pas, dans l'ascension mystique, un degré déterminé, correspondant à tel degré de lumière et d'amour. C'est pourquoi elle ne doit pas être désirée. Telle est aussi la doctrine du P. Lallemant, VII[e] Pr., ch. IV, a. 7 : « une âme, dit-il, aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime qu'une autre âme avec des ravissements extraordinaires ». Cela est certain. La Sainte Vierge n'avait point d'extases, tandis que Bernadette à la grotte de Lourdes était dans l'état extatique, que bon nombre de saints ont eu tout enfants. Saint Jean de la Croix enseigne même que les extases n'ont plus lieu quand l'âme a subi une purification complète (*Nuit*, II, I. — *On ne saurait donc admettre la division des degrés de la*

contemplation fondée sur la plus ou moins complète suspension des sens; ce n'est là qu'un phénomène concomitant, dont l'intensité n'est pas proportionnelle au degré de la contemplation. Des âmes peuvent même arriver à l'union transformante, ou mariage spirituel, sans jamais avoir eu de ravissements. Sainte Hildegarde ne connut jamais « la faiblesse de l'extase ». De même l'amour infus peut être plus intense chez une âme qui lutte contre les distractions de l'imagination, que chez une autre qui en est affranchie par la ligature de cette faculté. L'amour peut être aussi plus intense que la lumière et inversement.

Comment donc diviser les états mystiques selon leur intensité croissante? C'est fort difficile, dit M. Saudreau. Nous croyons cependant qu'on peut y parvenir dans une certaine mesure, en considérant avec saint Jean de la Croix *le degré des purifications passives des sens, puis de l'esprit,* qui marquent certainement un progrès dans l'intensité même de l'union mystique; on peut considérer aussi ce que saint Bernard et saint Jean de la Croix appellent *les dix degrés de l'amour de Dieu* (cf. *Nuit,* II, 2e str.). C'est pour cela que saint Jean de la Croix s'attache surtout à cette double considération.

Si l'on considère au contraire, comme le font souvent sainte Thérèse et l'école descriptive, *l'extension croissante* de l'état mystique *aux différentes facultés*, volonté, intelligence, imagination, sens, *on ne peut conclure que ce progrès correspond nécessairement à une intensité croissante* de la contemplation et de l'amour. On peut être élevé, comme sainte Jeanne de Chantal, à une haute contemplation, et demeurer aride, la sensibilité n'éprouvant aucune émotion, sans pourtant être liée.

M. Saudreau, p. 94, fait l'honneur à Suarez d'avoir le mieux exprimé la part que peut avoir dans les phénomènes mystiques l'appétit sensitif. Saint Thomas ne l'avait pas moins bien noté (1).

On trouvera, p. 95..., les remarques les plus pratiques à propos de l'état mystique sensible et doux, qui est généralement suivi d'un état plus spirituel où il y a moins de suavité

(1) Cf. ce qu'il dit de la passion ou émotion conséquente par redondance, Iª IIæ, q. 24, a. 3, ad 1; de la joie sensible effet de la dévotion de la volonté, IIª IIæ, q. 82, a. 4; et des effets de la sainte communion, IIIª, q. 79, a. 1, ad 2.

sensible. L'état mystique *complet* quant à son *extension* aux différentes facultés, est celui où il n'y a plus de distraction ; mais ce n'est pas nécessairement, nous l'avons dit, l'état mystique le plus *intense*.

Avec la Vén. Marie de l'Incarnation, M. Saudreau distingue, après l'état mystique initial, trois degrés : *l'oraison de quiétude*, où domine l'illumination, l'*oraison d'union*, où domine l'amour, et *le mariage spirituel*, où Dieu s'est tellement emparé de l'âme, qu'il est comme le fond de sa substance.

***

Dans les chapitres suivants, ch. XI et XII, M. Saudreau défend et confirme ses deux thèses bien connues : 1° si l'on parle non de l'étude et de l'admiration de la vérité découverte, mais de l'oraison, les grands Maîtres après l'oraison acquise ou méditation n'admettent pas de *contemplation acquise*, mais seulement la contemplation infuse (1). — 2° Plusieurs auteurs au XVII^e siècle, comme Bossuet et Honoré de Saint-Marie, ont eu tort d'admettre un dédoublement ou une *bifurcation* de la voie unitive, en voie unitive ordinaire et voie unitive extraordinaire. Cette remarque nous paraît très exacte en ce sens que ces auteurs n'ont pas su distinguer, dans la vie unitive appelée par eux extraordinaire, ce qui en elle est *essentiel* (la contemplation infuse et l'amour infus) et des *phénomènes concomitants, accidentels*, non nécessaires, comme la ligature et l'extase. Cette distinction, fort bien établie par M. Saudreau, est capitale, elle se rattache à la grande distinction, classique en théologie, du surnaturel essentiel (*quoad substantiam*) et du surnaturel modal (*quoad modum*); le premier est celui de la grâce des vertus et des dons, grâce sanctifiante; l'autre, relativement

(1) Le ch. XI contient bien des remarques historiques et théoriques qui paraissent justes contre la conception que plusieurs se font de la contemplation dite acquise.

En niant l'existence d'une contemplation acquise, M. Saudreau, on le voit par ce qu'il écrit p. 367, ne diffère guère de ce que nous serions incliné à admettre avec Dom Lehodey : on a peine à concevoir que la contemplation dite acquise puisse persévérer, sans aucune recherche qui *captive* l'esprit, si Dieu n'accorde pas un commencement de contemplation infuse.

très inférieur, est celui des signes, du miracle et de ce qui se rattache à lui, des dons préternaturels (1).

La thèse adverse repose, nous l'avons vu, sur une fausse interprétation d'un passage de sainte Thérèse (*Château*, Ve Dem., ch. III) où la sainte montre que l'*union délicieuse, commencement d'extase* (le sentier abrégé), n'est pas indispensable pour arriver aux demeures supérieures. On a cru parfois qu'elle voulait dire : l'*union mystique* n'est pas nécessaire. C'est tout différent, comme nous l'avons dit plus haut. On ne saurait confondre, sans une grosse erreur, contemplation infuse ou mystique, et extase. La contemplation mystique peut, en effet, être aride et sans suspension des puissances ou ligature, telle qu'elle est dans le recueillement passif décrit dans la IVe Dem., ch. III ; et sainte Thérèse a bien dit au début de la Ve Dem., ch. I, que la plupart « de ses filles y entrent, mais que certaines des *particularités* qui s'y rencontrent sont le partage du petit nombre ». Ces « particularités » ne sont évidemment que des phénomènes concomitants et non nécessaires à l'union mystique dont il est parlé dans cette Ve demeure.

***

La seconde partie de l'ouvrage de M. Saudreau commence au ch. XVI, elle traite des *Faits extraordinaires de la vie spirituelle* : phénomènes d'ordre angélique (connaissance par idées infuses), extases, révélations privées (paroles surnaturelles), leurs avantages, les dangers d'illusion, règles pratiques de discernement, faits préternaturels diaboliques, remèdes aux persécutions diaboliques. C'est le domaine relativement inférieur du surnaturel modal (quoad modum) et de ses imitations naturelles ou contrefaçons diaboliques.

Si utiles que soient ces questions, méthodiquement traitées par M. Saudreau, elles sont, comme le spiritisme, de beaucoup

(1) Ainsi la ligature et l'extase sont des phénomènes accessoires d'ordre très inférieur à la contemplation infuse, tout comme dans l'état de justice originelle *les dons préternaturels* (exemption de la concupiscence, de la douleur, de la nécessité de mourir, etc...) étaient d'ordre très inférieur à la grâce sanctifiante, aux vertus infuses et aux dons du Saint-Esprit.

moins intéressantes pour les âmes que celles qui touchent immédiatement à l'ordre essentiellement surnaturel de la grâce sanctifiante et de l'union à Dieu.

Le chapitre sur les phénomènes d'ordre angélique est très instructif et paraît fort exact. Dans l'étude qu'il fait de *l'extase*, M. Saudreau montre bien, p. 192, qu'elle n'est pas nécessairement miraculeuse et qu'elle peut être seulement, comme le dit Suarez, *la suite naturelle de certaines grâces mystiques*, qui, appliquant puissamment l'intelligence et la volonté à Dieu, absorbent toute l'attention de l'âme et ne lui permettent plus de vaquer aux opérations des sens (cf. Suarez, *De oratione*, XIV, 2 ; XV, 5). De la sorte, même si pour arriver à l'union transformante ou mariage spirituel, il fallait passer par l'extase, il ne s'ensuivrait pas que cette union transformante et les moyens nécessaires pour y parvenir soient extraordinaires par leur nature même. Ainsi se confirme de plus en plus la doctrine que M. Saudreau admet comme nous : l'union transformante est ici-bas le sommet du développement *normal* de la vie de la grâce des vertus et des dons.

Nous recommandons vivement cet ouvrage à tous ceux qui veulent se faire une juste idée de l'état mystique et le bien distinguer de phénomènes concomitants, accidentels, non nécessaires. La doctrine qui y est enseignée, sous une forme accessible à tous, est, somme toute, la même que celle que nous exposons ici dans *la Vie Spirituelle*. Parmi les ouvrages écrits en français sur ces controverses récentes, nous ne voyons pas qu'on puisse en recommander de meilleur que celui-ci. M. Saudreau doit avoir l'expérience de ces choses pour en parler comme il le fait; et, ce qui est très utile en ces matières, il a certainement vu et dirigé depuis de longues années beaucoup d'âmes d'oraison élevées à l'état mystique. Le prêtre, qui n'a au contraire aucune expérience même initiale de ces voies et qui n'a pas exercé un certain temps ce genre de ministère, fût-il théologien très érudit, ne reconnaîtra peut-être pas dans les écrits des saints Docteurs et dans les âmes, peu portées d'ailleurs à s'ouvrir à lui, ce qui s'y trouve réellement et ce que, mieux éclairé intérieurement, il y verrait.

Dans l'appendice II, p. 304-357, se trouve une longue critique de la théorie du P. Poulain et de Mgr Farges; nous y reviendrons en parlant de cette théorie.

Signalons également la 3e édition revue et augmentée que

M. Saudreau vient de donner de son autre ouvrage, *La vie d'union à Dieu d'après les grands Maîtres de la Spiritualité* (1); c'est comme un abrégé de l'histoire de la théologie mystique depuis Clément d'Alexandrie à nos jours. En 1920 a paru aussi une 5e édition augmentée des *Degrés de la vie spirituelle* (2) du même auteur, où on lira avec profit les additions faites t. II, p. 101, au chap. : Voie abrégée et voie commune. Cet ouvrage est à bon droit très répandu. Les quatre premières éditions françaises, déjà épuisées, comprenaient 10.000 exemplaires. Des traductions en ont été faites en italien, en allemand, en anglais, en espagnol. Dieu a visiblement béni ce travail. L'auteur a voulu en exclure toute controverse et a reporté celle-ci dans les appendices du livre que nous venons d'analyser.

*
* *

Les Phénomènes Mystiques *distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, par Mgr Albert Farges. — Paris, 5, rue Bayard. 1 vol., 640 pp.

La thèse que Mgr Farges s'efforce de défendre dans cet ouvrage est contraire à celle soutenue par M. Saudreau. Nous retrouvons ici les idées du P. Poulain. Mgr Farges, dès son introduction, p. 17, déclare que la voie unitive *bifurque* dans deux directions différentes : voie ordinaire ou active et voie extraordinaire ou passive; il ajoute, p. 18, que la doctrine opposée est une erreur contre laquelle sainte Thérèse n'a cessé de prémunir ses sœurs; suit un texte isolé de la sainte dont le sens devrait être déterminé par comparaison avec quantité d'autres textes cités et méthodiquement classés par M. Saudreau. De ces derniers textes si importants, il n'est pas fait mention dans cette introduction. Dès ces premières pages (p. 18), la contemplation, l'oraison de quiétude sont placées dans la même catégorie de faits extraordinaires que l'extase, les visions, les prophéties. Ainsi s'efface la profonde distinction traditionnelle entre l'ordre essentiellement surnaturel de la grâce sanctifiante (grâce

(1) 1 vol. chez Amat, 7 fr. 50.
(2) 2 vol. chez Amat, 13 fr. — Sous une forme plus élémentaire le même auteur a publié deux ouvrages très pratiques : *Manuel de Spiritualité* et *l'Idéal de l'âme fervente*.

des vertus et dons, principes de la contemplation) et le surnaturel (quoad modum) relativement inférieur et extérieur des grâces *gratis datae*, des signes miraculeux et faits semblables.

Cependant Mgr Farges distingue le phénomène essentiel de la vie mystique (l'oraison infuse de contemplation) et les phénomènes accidentels ou merveilleux et leurs contrefaçons. Ce sont les deux parties de ce livre. La seconde contient une foule de remarques très justes et très utiles, mais nous insisterons ici sur la première qui traite du fond de la vie mystique, c'est le problème capital.

Par cette division le présent ouvrage ressemble à celui de M. Saudreau, mais la ressemblance n'est que matérielle. Cette division est plus claire dans la table des matières de Mgr Farges, au point de vue typographique, mais au point de vue doctrinal, c'est l'inverse.

En effet, Mgr Farges définit tout autrement le phénomène essentiel de la vie mystique, l'oraison infuse de contemplation. Il déclare n'avoir pas l'expérience personnelle de ce phénomène, mais cherche à le définir en interrogeant l'expérience des saints et d'après la doctrine de saint Thomas.

Selon lui, p. 76, c'est une *intuition intellectuelle, passive, expérimentale*, « atteignant, comme la sensation, un objet, non pas abstrait, mais réel et présent, et l'atteignant *immédiatement* ». Cet objet, du moins le principal, est Dieu même présent en nous.

« La méditation nous fait penser au divin Ami, la contemplation nous le fait voir et sentir présent » (p. 84). « Les sens spirituels sont comparés aux cinq sens corporels, parce qu'ils nous donnent comme eux une connaissance expérimentale des objets présents, une connaissance *immédiate*, sans aucune image intermédiaire, ou sans aucune *espèce expresse* » (p. 86). — Le mystique aurait donc dès ici-bas une *intuition immédiate de Dieu*, comme par nos yeux nous avons l'intuition sensible d'un arbre qui est devant nous ; et il en serait ainsi non seulement dans la vision béatifique transitoire (per modum transeuntis), telle qu'elle fut peut-être accordée à saint Paul dans son ravissement, mais dans toute oraison mystique, à commencer par la quiétude.

Mgr Farges reconnaît (p. 94) que cette assertion est déconcertante non seulement pour le philosophe, mais aussi pour le théologien lui-même, car selon l'Écriture, ici-bas « nous ne

connaissons Dieu que dans un miroir, d'une manière obscure » (*per speculum et in aenigmate*, I Cor., XIII, 12); « Dieu habite une lumière inaccessible et ne peut être vu par de simples mortels » (I Tim., VI).

Cependant, selon Mgr Farges, saint Thomas aurait résolu cette difficulté. Voici comment : « En deux mots : Dieu, l'agent surnaturel, est immédiatement perçu dans son *action reçue* par l'âme (*espèce impresse*), comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes, *quasi species* (impressa) *rei visae* » (p. 97). Ce mode de connaissance est donc vraiment intuitif (p. 97). Et il ne s'agit pas seulement ici d'intuition négative, *per viam negationis*, montrant ce que Dieu n'est pas. « Il nous suffit de connaître Dieu *tel qu'il se montre*, partiellement, pour le connaître *tel qu'il est* » (p. 98). Cela s'entend d'un objet qui peut manifester telle de ses *parties*, mais comment l'entendre de Dieu, qui est absolument simple, en qui les attributs ne sont pas réellement distincts et ne peuvent être perçus séparément ? Mgr Farges ne l'explique pas. Il ajoute : cette intuition immédiate de Dieu « est à la fois le don *naturel* des anges, et le don *surnaturel* des mystiques contemplatifs » (p. 99); la contemplation mystique ne serait plus dès lors surnaturelle essentiellement, comme la grâce sanctifiante, participation de la nature divine, elle serait seulement une participation à la nature angélique, elle ne serait pas supérieure à la connaissance *naturelle* que les anges ont de Dieu et que conservent les démons. N'est-ce pas, en paraissant élever beaucoup la contemplation mystique, la rabaisser considérablement ?

De la sorte aussi, la contemplation infuse requiert essentiellement des *espèces infuses* (p. 99), à l'opposé de l'oraison ordinaire. Il y a donc entre les deux une différence essentielle, comme entre la nature de l'homme et celle de l'ange.

Mgr Farges en conclut (p. 114) que les *voies mystiques* sont par leur essence même *extraordinaires*, et que « bon nombre de saints et non des moindres ont pu s'élever à la sainteté la plus éminente sans passer par ces voies ». Aussi, p. 279, traitant du désir de l'union mystique, le distingue-t-il moins encore que le P. Poulain, du désir des extases, visions et révélations (1).

(1) Mgr Farges dit aussi, p. 275, que, selon sainte Thérèse, la prin-

C'est donc la doctrine absolument contraire à celle de M. Saudreau, du P. Arintero, O. P., à celle qu'enseignent ici dans la *Vie spirituelle* et dans la revue espagnole *La Vida sobrenatural* les divers rédacteurs, dominicains, bénédictins et d'autres ordres. Mgr Farges prétend, comme nous, s'appuyer sur saint Thomas. Qui de nous a compris la véritable pensée du maître? Mgr Farges n'a-t-il pas confondu *l'essence de la contemplation infuse*, qui est de l'ordre essentiellement surnaturel de la grâce sanctifiante, grâce des vertus et des dons, avec *un phénomène d'ordre angélique*, qui parfois l'accompagne, et ne se serait-il pas mépris en outre sur la nature de ce phénomène? — C'est ce que soutient M. Saudreau, et avec lui la revue espagnole *La Vida sobrenatural*, Julio 1921, p. 75-80 (recension faite par un très bon thomiste, le P. J.-M. Ramirez, O. P.). Nous ne pouvons pas être d'un autre avis. Les raisons en ont été déjà données brièvement dans la *Vie spirituelle*, juin 1921, p. 237, après une lettre de Mgr Farges.

Tout en reconnaissant que Dieu peut extraordinairement accorder ici-bas la vision béatifique transitoire *per modum transeuntis*, comme peut-être l'a eue saint Paul dans son ravissement, nous ne saurions admettre la *perception immédiate de Dieu*, qui, selon Mgr Farges, serait essentielle à l'état mystique ou tout au moins à la contemplation mystique, et constituerait « sa différence spécifique avec l'ascétique » (p. 108). — Cette perception immédiate de Dieu n'existe pas en effet dans les grandes anxiétés des nuits passives des sens et de l'esprit, qui sont pourtant des états mystiques et qui comportent la contem-

cipale raison pour laquelle beaucoup d'âmes ne dépassent pas la quiétude, c'est que Dieu ne les *appelle* pas plus haut. — Sainte Thérèse dit au contraire à ce propos (V[e] Dem., ch. 1) : « Il y a *beaucoup d'appelés*, peu d'élus... Supplions le Seigneur qu'il nous accorde sa grâce, afin que nous ne soyons point fustrées par notre faute : prions-le qu'il nous montre le chemin et donne à notre âme la force de creuser sans relâche, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé ce trésor caché. »

Mgr Farges invoque aussi, p. 127, l'autorité de Valgornera, O. P., mais il paraît oublier que ce thomiste, fidèle à son école, enseigne, comme les théologiens carmes, que toutes les âmes doivent aspirer à la contemplation infuse et que celle-ci est ordinairement accordée aux parfaits ; c'est donc qu'elle n'est pas de sa nature extraordinaire. Cf. VALGORNERA, *Theol. myst. S. Thomae*, t. I, 428... item Philippus a S. Trinitate, C. D., et Antonius a Spiritu Sancto, C. D.

plation infuse. Existerait-elle dans les autres phases de l'ascension mystique? Rien ne permet de l'affirmer, bien au contraire, tout porte à penser que c'est impossible. Les textes de saint Thomas sur lesquels prétend s'appuyer cette théorie ne sauraient avoir le sens qu'elle leur donne.

1° En effet Mgr Farges nous dit (p. 98) : « Il nous suffit (dans la contemplation mystique) de connaître Dieu *tel qu'il se montre*, partiellement, pour le connaître *tel qu'il est* ». Mais Dieu n'ayant pas de parties, ne peut se montrer *partiellement* de telle façon qu'il se fasse voir *tel qu'il est*. Les attributs divins existent en Lui *formaliter eminenter*, et ils ne sont que *virtuellement* distincts, ils s'identifient réellement dans l'éminence de la déité; aussi ne peut-on voir tel qu'il est l'un d'entre eux sans voir les autres, et sans voir la déité même qui est, dit Denys, *super ens et super unum*. Saint Thomas dit expressément et prouve qu'aucune vision inférieure à la vision béatifique ne peut nous faire connaître Dieu *tel qu'il est en lui-même*; aucune espèce impresse créée ne peut manifester tel qu'il est l'Être même, l'Intellection même éternellement subsistante (Iª, q. 12, a. 2). L'expression *sicuti est* a en théologie un sens formel, qui ne se vérifie que dans la vision béatifique. Ni l'ange avant d'avoir reçu la lumière de gloire, ni Adam avant le péché, n'ont connu Dieu *tel qu'il est*; saint Thomas est formel sur ce point : cf. Iª, q. 56, a. 3; q. 94, a. 1; *de Verit.*, q. 18, a. 1. Dans ce dernier article il dit aussi clairement que possible : « La vision des bienheureux au ciel diffère de celle de la créature encore en état en voie, non pas comme voir *plus* parfaitement et voir *moins* parfaitement, mais comme *voir* et *ne pas voir*. Aussi ni Adam, ni les anges en état de voie n'ont vu l'essence divine. »

2° Lorsque Mgr Farges, p. 98, n. 2, pour appuyer sa théorie, cite le texte, du *Contra Gentes*, l. III, c. 54, ad 2 et 3, il ne s'aperçoit pas que saint Thomas y parle de la *lumière de gloire* nécessaire à la vision béatifique, et non pas d'une *espèce impresse* qui rendrait possible une perception immédiate de Dieu inférieure à cette vision. La différence est grande.

3° La perception immédiate de Dieu, qui selon Mgr Farges est essentielle à la contemplation mystique, n'est autre, dit-il (p. 99 et 108), que celle que possèdent naturellement les anges. Or, selon saint Thomas cette connaissance *naturelle* que l'ange a de Dieu n'est pas *immédiate*. Le saint docteur (Iª, q. 56, a. 3) ne dit pas, comme le croit Mgr Farges, qu'elle exclut l'espèce

expresse, ou *verbum mentis*, mais qu'elle ne se fait *pas par le miroir des créatures extérieures à l'ange*. La différence est considérable. « L'ange, dit saint Thomas, connaît naturellement Dieu, en tant que lui-même (par sa nature angélique), il est une similitude de Dieu. Mais il ne voit pas l'essence divine, car *aucune similitude créée ne peut la représenter*. Aussi cette connaissance angélique se rapproche-t-elle plutôt de la connaissance spéculaire; car la nature de l'ange est comme un miroir représentant l'image de Dieu. »

4° Si, comme le soutient Mgr Farges p. 99 et 108, l'intuition immédiate de Dieu, essentielle à la contemplation mystique, « est à la fois le *don naturel* des anges et le don surnaturel des mystiques contemplatifs », il s'ensuivrait que la contemplation mystique serait d'un ordre immensément inférieur à celui de la grâce sanctifiante et des vertus théologales; elle ne serait pas une participation de la nature et de la vie divines, mais seulement une participation de la vie angélique; il y a un abîme entre les deux. Bien plus, elle ne dépasserait la connaissance naturelle que le démon conserve de Dieu, car l'ange tombé garde l'intégrité de sa connaissance naturelle (Iª, q. 64, a. 1). — Il est absolument certain, au contraire, que la contemplation infuse, comme la grâce sanctifiante ou grâce des vertus et des dons, est *surnaturelle essentiellement* (*quoad substantiam*), tant chez l'ange en état de voie que chez l'homme. Elle est, par là, infiniment supérieure non seulement à la connaissance naturelle des plus grands génies humains, mais à la connaissance naturelle de l'ange le plus élevé, et même des anges créables. La connaissance naturelle de l'ange suprême pourrait, dans son ordre naturel, croître *toujours*, à l'infini, en intensité, et jamais elle ne parviendrait à la dignité de la connaissance surnaturelle de la foi infuse ou du don de sagesse; jamais elle n'atteindrait même obscurément la vie intime de Dieu; tout comme le progrès indéfini de l'imagination n'atteindrait jamais l'intelligence, tout comme la multiplication indéfinie des côtés du polygone inscrit dans la circonférence n'atteindra jamais celle-ci, car jamais le côté, si petit soit-il, ne deviendra un point. Dans les anges en état de voie, comme chez l'homme, il y avait, au-dessus de la connaissance naturelle de Dieu, celle qui procédait de la foi infuse et des dons.

On voit par là que cette théorie de la contemplation mystique, qui semble beaucoup l'élever, en en faisant une chose

extraordinaire, angélique, généralement inaccessible aux âmes intérieures, la rabaisse grandement en l'identifiant à la connaissance naturelle que conserve le démon.

5° Enfin nous ne saurions admettre avec Mgr Farges, op. cit., p. 108, que *des espèces impresses infuses* soient nécessaires à la contemplation mystique. Elles peuvent se trouver dans certains états mystiques, comme phénomène concomitant d'ordre angélique, par ex. comme visions intellectuelles, ainsi que l'a bien expliqué M. Saudreau (*Etat mystique*, 2e éd., p. 178-183); elles peuvent être requises pour *certaines révélations*, comme le dit saint Thomas, cité par Mgr Farges p. 96. Mais il importe de bien distinguer la contemplation mystique des révélations prophétiques. La première appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante (grâce des vertus et des dons), les secondes à celui des grâces *gratis datae*, qui est très inférieur au premier, comme le montre saint Thomas, Ia IIae, q. 111, a. 5 : « gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data. »

Confondre ces deux domaines serait confondre ce qui est *surnaturel par son essence même* (*quoad substantiam*), comme la vie intime de Dieu et la grâce qui en est une participation, avec ce qui est *surnaturel seulement par le mode* (*quoad modum*) de sa production ou de son ordination à une fin supérieure. La différence est grande, par ex. la résurrection d'un mort lui rend *surnaturellement* la vie *naturelle*, infiniment inférieure à celle de la grâce (1).

En réalité, la contemplation mystique, acte du don de sagesse, est surnaturelle essentiellement (*quoad substantiam*), comme les actes des vertus théologales, et en plus surnaturelle par le *mode suprahumain* (non discursif) des dons du Saint-Esprit, mode qui est devenu fréquent et manifeste dans l'état mystique.

Vouloir expliquer ce mode suprahumain et sa surnaturalité,

(1) Nous avons longuement examiné ailleurs (*de Revelationne*, t. I, p. 197 à 217) la valeur de cette *division du surnaturel*, généralement admise, et de ses subdivisions. C'est une chose capitale en théologie et particulièrement importante en théologie mystique. On peut s'en rendre compte par le tableau suivant, dans lequel il importe de bien distinguer le surnaturel *quoad substantiam* et le miracle *quoad substantiam* ou de premier ordre; dans le premier on considère la cause formelle, dans le second une cause extrinsèque, la cause efficiente, par ex. la grâce sanctifiante est surnaturelle par son essence ou sa cause

non par la *lumière infuse* du don de sagesse, mais par des *espèces infuses* semblables à celle des anges et des démons, ce serait matérialiser la doctrine de saint Thomas, car ce serait oublier, en le lisant, de distinguer comme il le fait toujours (notamment à propos de la prophétie, II^a II^{ae}, q. 173, a. 2) l'*impressio specierum*, et l'*impressio luminis*; en d'autres termes ce serait confondre le matériel de la connaissance (les espèces) avec le formel (la lumière qui élève l'intelligence et lui donne la force de percevoir et de juger) (1).

On matérialiserait de même sa doctrine, si, pour expliquer la connaissance humaine, on insistait moins sur l'appréhension intellectuelle de l'*être* intelligible et des premiers principes rationnels que sur la sensation, sur la perception des couleurs; ou si, pour expliquer la sensation, on insistait moins sur ce qu'il y a en elle de spécifique (qui est d'ordre représentatif ou intentionnel) que sur une loi plus générale déjà vérifiée dans l'ordre des êtres inanimés : l'action de l'agent est dans le patient (cf., sur le propre de l'être sentant, saint Thomas, I^a, q. 14, a. 1; q. 78, a. 3).

M. Saudreau (*Etat mystique*, 2^e éd., p. 312-356) fait encore d'autres critiques à cette théorie; nous ne pouvons ici les rapporter, la plupart paraissent décisives. Il note, p. 314, que le

formelle, les miracles même de premier ordre ne le sont que parce qu'aucune force créée ne peut les produire.

surnaturel
- quoad substantiam — par essence
  - incréé
    - Dieu dans sa vie intime, mystère de la Sainte Trinité.
    - Personne incréée du Verbe fait chair.
  - créé
    - Lumière de gloire.
    - Grâce habituelle des vertus et des dons et grâce actuelle.
- quoad modum — par le mode
  - de finalité
    - Acte naturel d'une vertu acquise, surnaturellement ordonné par la charité à la fin surnaturelle.
  - d'efficience
    - Miracle *quoad substantiam* (ex. : glorification du corps) et Prophétie
    - Miracle *quoad subjectum* (ex. : résurrection non glorieuse) et connaissance des secrets des cœurs.
    - Miracle *quoad modum* (ex. : conversion subite de l'eau en vin), don des langues et grâces semblables.

(1) Ainsi *notre foi infuse*, qui s'exerce par des *idées acquises*, diffère *matériellement* de la foi infuse des anges qui s'exerçait par des *idées infuses*, mais il n'en diffère pas *formellement* par le motif formel, ni par la lumière infuse *également surnaturelle*.

Concile de Vienne a condamné cette erreur des Béghards que « l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour *voir* Dieu et jouir de lui » ; il ajoute : « les partisans de la perception directe, immédiate, intuitive de Dieu par les mystiques, sans doute ne connaissaient pas cette condamnation ». De plus, comme le dit souvent saint Jean de la Croix, même dans le mariage spirituel, la contemplation se fait dans la foi. Or foi et perception positive immédiate s'excluent; l'acte de vision ne peut être un acte de foi. On ne saurait donc admettre ici que l'intuition obscure négative (per negationem), telle que l'a très bien décrite récemment dans la *Vie Spirituelle*, octobre 1921, p. 25-57, le P. D. Joret (1). Selon saint Thomas, cette intuition nous montre de mieux en mieux ce que Dieu n'est pas, qu'il dépasse toute conception et c'est à ce Dieu *quasi ignoto* que l'amour infus nous unit.

La théorie de la perception immédiate de Dieu est encore en contradiction avec l'enseignement commun des mystiques, partout où ils nous disent qu'ils perçoivent, non pas Dieu même, mais l'*effet* de son action sur leur âme, surtout dans les douceurs d'amour qu'il leur fait éprouver. Ces textes sont cités par M. Saudreau (*Etat mystique*, 2e éd., p. 320-348). Il montre que les textes qu'on lui oppose sont *incomplets* et n'ont pas le sens qu'on veut leur donner (cf. ibid., p. 330). De même sont incomplètes les citations faites de saint Thomas (cf. ibid., p. 338). Selon le saint Docteur, la contemplation infuse ne requiert nullement des espèces infuses, et elle n'exclut pas un certain concours de l'imagination (cf. ibid., p. 353). Si elle l'excluait, tous ceux qui sont dans les états mystiques, même simplement dans la quiétude, opéreraient sans le concours du

(1) Il remarque très justement, p. 44 : « même quand Dieu fait ce miracle de donner aux saints une *vision intellectuelle* de son essence, l'intuition demeure négative, comme l'enseigne saint Thomas *de Veritate*, q. 10, a. 11, ad 14 : « ... de visione intellectuali, qua Sancti divinam veritatem in contemplatione intuentur; non quidem sciendo de ea *quid est* sed magis *quid non est*. » — Par une vision intellectuelle de la sainte Trinité, vision d'ordre angélique ou par idées infuses, on voit surtout de l'essence divine, du Père, du Fils, du Saint-Esprit, ce qu'ils ne sont pas, plutôt que ce qu'ils sont; cette vision est sans doute très supérieure à la spéculation théologique, mais elle laisse subsister la foi ; elle ne donne pas l'évidence intrinsèque du mystère, évidence qui n'est donnée que par la lumière de gloire.

cerveau, le sommeil n'y apporterait aucun obstacle, ils feraient oraison en dormant. Or l'expérience prouve qu'il n'en est ainsi que pour les âmes très rares qui sont élevées à l'état angélique (cf. ibid., p. 356).

Pour toutes ces raisons M. Saudreau conclut justement, p. 341 : « Des espèces infuses peuvent être ajoutées à la contemplation mystique; mais c'est une grosse erreur de soutenir qu'elles lui sont essentielles. » Quant à la théorie de l'intuition positive immédiate de Dieu connu *tel qu'il est*, par ces espèces infuses, « elle ne peut s'accorder avec les principes de la théologie sur la simplicité et la transcendance de Dieu, et elle est inconnue de tous les grands maîtres. » Il faut bien en convenir. Non seulement cette théorie ne conserve aucune probabilité, mais elle est manifestement fausse, elle altère gravement la nature même de la contemplation infuse, déclarée inaccessible à la plupart des âmes intérieures.

Ajoutons que Mgr Farges n'a pas examiné la valeur des preuves de la thèse adverse, qui selon nous est traditionnelle, pas même la valeur de l'argument principal : le développement des dons comme *habitus* est connexe avec celui de la charité, qui ici-bas doit toujours grandir. C'est à peine s'il a parlé des dons du Saint-Esprit (p. 72 et 127), qui doivent faire le cœur d'un traité de théologie mystique (1). Il n'a pas examiné non plus les innombrables textes des mystiques et de saint Thomas invoqués par ses adversaires. M. Saudreau, au contraire, a patiemment fait la critique des textes et des raisons

(1) Mgr Farges reconnaît, p. 243, 257, que les *purifications passives*, purgatoire avant la mort, sont nécessaires pour délivrer l'âme de toutes ses scories. Si l'on ajoute à cela que ces purifications *passives* sont, comme le dit saint Jean de la Croix, un état mystique, ne faut-il pas conclure que l'état mystique est sur la voie normale qui conduit à la *pleine* perfection de la vie chrétienne, à la parfaite purification de l'âme immuablement unie à Dieu?

Et même, comme le dit saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. I, c. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit *chez le grand nombre des commençants.* » Aussi sommes-nous surpris de voir M. Tanquerey dans un plan de théologie ascétique et mystique (publié par la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1921, p. 35) mettre la nuit des sens dans le dernier chapitre consacré aux parfaits ou à la voie unitive. Selon saint Jean de la Croix c'est beaucoup plus tôt qu'elle se présente ordinairement.

qu'on lui oppose, et, après l'avoir très attentivement suivi, nous ne pouvons que nous rendre à sa conclusion (1).

*
* *

Études Carmélitaines, janv.-avr. 1920, janv.-avr. 1921. Deux articles du P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur : « Il existe une contemplation acquise » — « Qu'une entente est désirable sur le sens des termes usités en mystique ».

Le premier article contient un résumé doctrinal de ce qu'enseigne sur ce sujet la *Disceptatio mystica* du P. Antoine de l'Annonciation, C. D., qui nous est donnée ici comme l'expression parfaite de la doctrine traditionnelle du Carmel.

D'après cet auteur, les oraisons que sainte Thérèse appelle (IVe Dem.) recueillement surnaturel, quiétude, sommeil mystique et ivresse spirituelle, appartiennent, non pas à la contemplation *infuse*, comme on le dit généralement, mais « à la contemplation *acquise*, où l'activité du sujet devient moindre à mesure qu'elle progresse ». Et « tous ceux qui en ont le loisir et l'attrait peuvent désirer atteindre au sommet de la contemplation *acquise* » (2e article, p. 90).

Quant à la contemplation *infuse*, c'est, nous dit-on, « une oraison complètement passive », l'âme y est élevée à l'union divine, à l'extase; tous n'y sont pas appelés, et « ce mode de contemplation appartient plutôt aux grâces gratuites, *gratis datae*. L'âme ne peut que s'y disposer négativement, en écartant les obstacles ; l'*humilité défend aussi d'y prétendre* » (2e art., p. 90). Il faut en dire autant du mariage spirituel ou union transformante, « qui ne peut être offerte aux âmes comme un but à atteindre, puisqu'elle dépend uniquement du bon plaisir divin » (ibid., p. 93, note 1).

Telle serait, nous dit-on, la doctrine traditionnelle du Carmel, méconnue par M. Saudreau, le P. Lamballe et générale-

(1) Les mêmes critiques ou à peu près pourraient être faites des articles récents, publiés dans diverses revues allemandes par Dom Mager, qui considère les états mystiques surtout par le dehors et ne parvient pas à bien discerner leur nature même des phénomènes accidentels qui les accompagnent parfois. Dom Mager s'écarte notablement ainsi de la doctrine communément reçue dans son Ordre, comme on peut s'en rendre compte par les travaux publiés ici même par plusieurs bénédictins.

ment par ceux qui, comme nous, soutiennent que la contemplation *infuse* est *ordinairement* accordée aux parfaits.

Remarquons tout d'abord que le P. Marie-Joseph est avec nous pour ce qui est de ce point très important : toutes les âmes intérieures peuvent aspirer à la quiétude et même au sommeil mystique, à l'ivresse spirituelle ; c'est déjà beaucoup. Ici la différence entre nous consiste en ce que nous appelons ces degrés d'oraison contemplation *infuse* ou passive, et *non acquise*, parce que sainte Thérèse nous dit à plusieurs reprises (IV^e Dem., ch. 1, 2, 3), au sujet de ces oraisons, que « *l'on ne peut se les procurer par sa propre activité, aidée de la grâce* ». Tel est leur caractère *essentiel* ; pour le désigner il faut donc appeler ces oraisons *passives*, bien qu'elles ne le soient pas encore complètement comme l'union extatique. L'essence de ces oraisons n'est pas tant dans notre travail qui s'amoindrit, que dans notre passivité qui augmente sous l'impulsion croissante du Saint-Esprit ; on rame encore un peu, mais c'est surtout le souffle du vent qui fait avancer la barque, sans lui elle n'avancerait pas ainsi. C'est pourquoi on désigne généralement ces oraisons par le terme d'oraisons passives. Philippe de la Sainte-Trinité et plusieurs autres théologiens carmes le disent nettement (1). Sur ce point aussi M. Saudreau et ses adversaires sont ordinairement d'accord ; et cette terminologie généralement admise nous paraît la seule conforme aux termes et à la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, comme le montre M. Saudreau par de nombreux textes du *Château* et de la *Montée du Carmel*, dans l'examen qu'il fait du premier article du P. Marie-Joseph (cf. *Etat mystique*, 2^e éd., p. 58... 108, 358, 362). S'il fallait appeler *acquise* l'oraison de quiétude et celles qui la suivent immédiatement, ne serait-on pas conduit à soutenir que l'âme par sa propre activité peut *s'ingérer* dans ces oraisons ? ce qui rappellerait la doctrine des quiétistes, qui appelaient leur contemplation *acquise*, tout en lui appliquant les règles de la contemplation *infuse* qu'ils simulaient avant l'heure, avant d'y être élevés par Dieu.

De plus, est-il vrai de dire que, selon la doctrine tradition-

(1) Philippus, t. III, p. 82 : « De secundo modo recollectionis (scil. *passivæ*) loquitur S. M. N. *Mansione*, 4, c. 3. » De même Nicolaus a Jesu Maria, *Elucid.* P. II, c. iv, dit qu'il s'agit de la contemplation infuse, dans *Montée*, II, c. 13.

(2) Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 10^e éd., n. 1243 : « nostra contemplatio *acquisita*, in qua per totam vitam persistendum est... »

nelle du Carmel, la *contemplation infuse* appartient plutôt aux *grâces gratis datae*, et que dès lors l'humilité défend d'y prétendre. *Si* telle est la doctrine traditionnelle du Carmel, on reproche à bon droit à M. Saudreau, au P. Arintero, aux rédacteurs de *La Vie Spirituelle* de s'en écarter. Et la divergence ici serait grande, et beaucoup plus que verbale.

Mais rassurons-nous; ce n'est là que l'enseignement isolé du P. Antoine de l'Annonciation, C. D. Celui qui nous l'affirme est un des plus grands théologiens carmes, Joseph du Saint-Esprit, dont le *Cursus theologiae mystico-scolasticae*, est l'ouvrage le plus considérable écrit sur ces questions, de l'aveu même du P. Marie-Joseph, qui a cru que ces deux théologiens de son ordre étaient parfaitement d'accord sur cet important sujet.

Voici ce que dit Joseph du Saint-Esprit dans son *Cursus*; on verra que son enseignement sur la nature de la contemplation infuse et le désir qu'on en peut avoir, est bien la doctrine traditionnelle du Carmel, et que ce n'est pas nous qui nous en écartons, mais le P. Antoine de l'Annonciation.

« 1° Nous pouvons, dit Joseph du Saint-Esprit, nous efforcer de parvenir à la contemplation active et la demander à Dieu. — 2° Quant à la contemplation *infuse*, prise au sens de *ravissement*, d'*extase* et faveurs semblables, nous ne pouvons ni nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer. — 3° Quant à la contemplation *infuse* elle-même, comme *acte de contemplation* (sans extase), nous ne pouvons pas nous efforcer de l'avoir par notre industrie ou propre activité, mais nous pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu (1). » L'union de ces deux mots *ardemment* et *humble-*

(1) Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus theol. mystico-scolasticæ*, éd. 1721, t. II, II Prædicabile, disp. XI^a, q. II^a : Utrum omnes homines possint animum elevare ad divinam contemplationem, p. 222.

Concl. 1^a : Ad contemplationem activam possumus conari atque adeo possumus mentem ad illam elevare, ipsamque a Deo petere, n° 17. — 2^a *Ad contemplationem infusam, sumptam pro raptu, extasi*, similibusque favoribus non possumus nos applicare, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare, n° 18.— 3^a Non possumus ad contemplationem *infusam* conari, quasi nostra industria habendam, *sumpta contemplatione infusa pro ipso actu contemplationis, possumus tamen ad illam aspirare, ipsamque ardenter desiderantes et humiliter a Deo petentes*, n° 23.

Ibid. d. VIII, p. 71 : « animam fervide exercentem contemplationem activam *solet Deus* elevare ad contemplationem infusam, quod omnes docent. »

ment est admirable, elle contient toute la solution du problème, et rappelle ce qu'a écrit saint Thomas sur la conciliation de la magnanimité et de l'humilité : IIa IIae, q. 129, a. 3, ad 4 ; l'âme chrétienne doit très humblement aspirer à de grandes choses, et les attendre de la grâce de Dieu.

L'humilité ne défend donc pas de désirer la contemplation infuse. C'est au sujet de cette troisième conclusion que Joseph du Saint-Esprit fait cette remarque : « Cette conclusion est soutenue par Alvarez de Paz, notre Philippe de la Sainte-Trinité, Valgornerà et les mystiques communément (communiter mystici). Mais nous n'osons pas ajouter notre P. Antoine de l'Annonciation, qui dans son manuel et sa *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 4, a. 8, parle de telle façon que je ne puis comprendre sa pensée surtout au n° 34, où il place la contemplation infuse parmi les *grâces gratis datae*, et il enseigne qu'elle ne doit pas être demandée à Dieu, si ce n'est avec les réserves selon lesquelles on peut demander la grâce des miracles ou le don de prophétie (1) ».

On voit par là que Joseph du Saint-Esprit conserve bien la vraie doctrine traditionnelle du Carmel sur la nature de la contemplation infuse désirable pour tous, mais il se sépare nettement d'Antoine de l'Annonciation suivi par le P. Marie-Joseph (2).

Ce dernier paraît oublier aussi que parmi les théologiens

(1) Joseph a Spiritu Sancto, ibid., t. II, p. 224 : « Affirmant V. P. Alvarez de Paz, N. Philipp, p. 2, tr. 3, a. 4 et p. 3, tr. 1, a. 6 ; Anton. a Spiritu Sancto, *Director. Myst.* tr. 3, disp. 3, sect. 4, et tr. 4, disp. 1, sect. 6 ; Mag. Valgornera, q. 3, disp. 3, a. 3, et q. 4, d. 1, a. 12, et communiter mystici. Inter quos non audemus accensere nostrum Anton. ab Annuntiat., qui in Manuali P. P. Spiritual. et in sua *Discept. mystica*, t. 2, q. 4, a. 8, sic loquitur ut ejus mentem comprehendere non possimus. Præsertim cum n° 34 contemplationem infusam *inter gratias gratis datas* constituat et peti a Deo non posse doceat nisi iis limitationibus, quibus peti potest gratia sanitatum aut prophetiæ donum. » — Cf. *ibid.* p. 236, n° 54, où il est dit que Anton. ab Ann. a fait en cela une très grande confusion, « *maximam aequivocationem* ».

(2) M. Saudreau montre aussi (*Etat myst.*, p. 108) comment d'autres carmes au XVIIe s. se sont trompés en soutenant que saint Jean de la Croix n'aurait traité que d'ascétisme, de contemplation acquise, et pas du tout de la contemplation infuse, ni des états mystiques dont parle sainte Thérèse dans le *Château*. Saint Jean de la Croix ne serait donc pas un auteur mystique. Personne aujourd'hui ne soutient plus cette théorie.

carmes dont il invoque l'autorité, Philippe de la Sainte-Trinité et Antoine du Saint-Esprit enseignent comme notre Vallgornera cette thèse classique chez eux : *Toutes les âmes doivent aspirer à la contemplation infuse* (1). Ils se font pourtant de celle-ci une très haute idée. Ils disent aussi qu'elle est *ordinairement* accordée aux parfaits (2). Ils ajoutent : Toutes les âmes, surtout celles consacrées à Dieu, doivent aspirer et tendre à l'union actuelle fruitive avec Dieu (3). Joseph du Saint-Esprit, dans l'exposé de ces thèses, qu'il admet, atténue seulement les mots « *doivent* aspirer », en disant : « *il convient* qu'elles aspirent et tendent, etc. » (4) Ces théologiens admettent que cette contemplation, généralement accordée aux parfaits, se fait *ordinairement* avec le concours de l'imagination et sans extase, « *ordinarie* miscetur imaginationi, *aliquando* cum alienatione sensuum contingit ».

Nous ne nous écartons donc pas de la doctrine traditionnelle du Carmel ; nous tenons si bien à nous y conformer que nous désirons vivement la réimpression du *Cursus* de Joseph du Saint-Esprit, devenu introuvable.

De plus, au témoignage de M. Saudreau (*Etat mystique*, 2e éd., p. 113), le carme déchaussé Michel de la Fuente, qui mourut en odeur de sainteté au XVIIe siècle et qui après sa mort opéra des miracles, ne fait dans son livre *Les trois voies de l'homme*, III, c. 2, aucune place à la contemplation acquise ; mais sitôt après la méditation discursive et l'oraison affective, il place le « recueillement surnaturel » ou passif, par où commence la troisième vie, celle de l'homme spirituel, au-dessus de celles de l'homme corporel et de l'homme raisonnable (5).

Pour conclure : il nous paraît certain que l'*oraison de quiétude et celle de recueillement surnaturel*, décrites par sainte Thé-

(1) « Debent omnes ad contemplationem supernaturalem seu infusam aspirare » : PHILIPPE. tom. II, tr. III, disc. I ; item ANTON. A SP. S. et VALGORNERA.

(2) PHILIPPE, *ibid.*, art. VI. S'ils disent qu'elle n'est *pas toujours* accordée aux parfaits, c'est problablement parce qu'ils ne connaissent pas assez le degré inférieur de la contemplation infuse aride. Voir sur ce point Saudreau, *Vie d'union à Dieu*, 3e éd. n° 398, examen de la doctrine de Phil. de la Sainte-Trinité.

(3) PHILIPPUS, *op. cit.*, tom. III, tr. I, d. 1, a. 6. Item Anton. a Sp. S. et Valgornera.

(4) JOSEPHUS A SP. S, *Cursus*, II Praed., disp. XI, q. III, p. 244.

(5) Voir aussi *Las tres vidas*, Introd., texte cité par le P. Arintero, *Cuestiones mysticas*, 2e éd., p. 307.

rèse dans la IV[e] Demeure, *sont passives* et mystiques (1), *sans être pour cela extraordinaires* (2). Quant à l'oraison d'union, comme nous l'avons montré plus haut avec M. Saudreau, la passivité en elle est plus grande, elle s'accompagne assez souvent d'une ligature des puissances, qui exclut toute distraction, mais elle peut exister aussi sans ce phénomène concomitant. Par cette oraison d'union on n'entre donc pas dans un ordre nouveau, il y a seulement une *différence de degré dans la passivité.* Comme nous le disait quelqu'un qui par vocation a passé sa vie dans la lecture de sainte Thérèse : « ainsi une personne qui n'a qu'une petite fièvre peut rester debout et vaquer à ses occupations, et une autre qui est terrassée par une grosse fièvre est obligée de garder le lit et a même le délire. La fièvre n'a pas changé de nature en ces différents cas (3). »

Aussi ne saurions-nous admettre que selon sainte Thérèse (IV[e] Dem.) l'oraison de quiétude est *active*, et *ordinaire parce que active*, tandis que l'oraison d'union (V[e] Dem.) serait, pour elle, *extraordinaire*, *parce que passive.* — Après avoir soutenu que, selon la sainte, toute oraison *passive* ou surnaturelle est par sa nature même extraordinaire, on se contredirait, si l'on

(1) Philippe de la Sainte-Trinité, avons-nous dit, le reconnaît, *op. cit.*, t. III, p. 83, et c'est une chose généralement admise. Sur ce point particulier Joseph du Saint-Esprit a été moins heureux, t. II, d. 7, q. 1, p. 7.

(2) Cf. SAUDREAU, *Etat mystique*, 2[e] éd., p. 358 et suiv., et voir ici plus haut la recension de cet ouvrage. L'opposition de la doctrine de M. Saudreau et de celle dont nous venons de parler peut s'exprimer comme il suit :

oraison	*infuse* ou contemplation	*extraordinaire* avec extase
		ordinaire
	acquise	affective
		discursive

infuse ou extraordinaire	contemplation
acquise ou ordinaire	

(3) M. Saudreau dit de même (*Etat mytique*, 2[e] éd., p. 362) : « Que la contemplation soit *soudaine* et imprévue, ou qu'elle se fasse au contraire sentir à l'âme qui s'est mise en présence de Dieu, ce sont là des *modes purement accidentels* de la même oraison, et il n'y a pas là de fondement pour établir une *différence scientifique.* » — De même « *l'impuissance de méditer* existe ordinairement dans la contemplation ordinaire, mais *à des degrés bien divers*, cf. *Montée*, l. II, c. XII » (ibid., p. 364). Ce n'est pas là ce qui constitue formellement la contemplation infuse, passive ; mais c'est, comme le dit sainte Thérèse, IV[e] Dem., ch. 1, 2, 3, « *qu'on ne peut se la procurer par sa propre activité, aidée de la grâce* ».

voulait ensuite exhorter, avec elle, les âmes intérieures à faire humblement tous leurs efforts pour pénétrer jusqu'à la dernière demeure, *sans rien désirer d'extraordinaire*. Ce serait conseiller aux âmes de désirer l'extraordinaire et de ne pas le désirer, puisque, dans cette théorie, les dernières demeures sont extraordinaires par leur essence même et non seulement par tel ou tel phénomène concomitant, qui peut les accompagner ou être absent (1).

Comment maintenir la doctrine de la sainte et de saint Jean de la Croix si bien exprimée par les théologiens carmes que nous avons cités plus haut, lorsqu'ils disent que toutes les âmes intérieures doivent humblement et ardemment aspirer à la contemplation *infuse* et à l'union fruitive ?

Pour le maintenir il faut reconnaître que cette contemplation infuse et cette union ne sont pas extraordinaires par nature, ne sont pas du genre des grâces *gratis datae* ; il faut reconnaître, comme le dit M. Saudreau (État mystique, p. 51), que Dieu peut élever une âme à l'union transformante sans lui accorder des faveurs miraculeuses, sans la faire passer par l'extase (qui du reste n'est pas nécessairement un miracle). Il importe de bien distinguer de tout phénomène concomitant et accidentel l'essence de l'union transformante décrite dans la VII[e] Demeure, ch. 1 et ch. 3 ; c'est une union actuelle très intime et *passive* à la sainte Trinité qui habite en nous, avec un parfait oubli de

(1) Ceux qui croient que la contemplation *infuse* implique *nécessairement* la ligature ou même l'extase, avec une totale passivité, disent que la contemplation infuse est pour cela surnaturelle *quoad substantiam* et *quoad modum*. Nous admettons aussi cette formule, mais dans un autre sens. Selon nous les mots *quoad modum* désignent *ici le mode suprahumain* (non discursif) des dons du Saint-Esprit, mode devenu fréquent et manifeste, mais non pas *le mode miraculeux* des faits extraordinaires, semblables aux grâces *gratis datae* qui peuvent *accompagner* la contemplation infuse, surtout lorsque Dieu veut la manifester au dehors ou la faire exprimer pour l'utilité du prochain ; cf. saint Thomas, II[a] II[ae], q. 45, a. 5. — Voir la division du surnaturel donnée plus haut dans l'examen de la doctrine de Mgr Farges.

Dans la conception que nous ne pouvons admettre, le surnaturel *essentiel* de la grâce sanctifiante ne pourrait arriver au sommet de son développement, au mariage spirituel, qu'en s'unissant nécessairement et essentiellement au surnaturel *modal*, inférieur et extérieur des faits merveilleux. Ceux-ci au lieu d'être de simples phénomènes accessoires entreraient dans l'essence de l'union transformante, qui dès lors serait par nature extraordinaire et ne pourrait être désirée par toutes les âmes intérieures.

soi, un grand détachement de toutes choses, un vif désir des souffrances en union avec la sainte Victime mystiquement immolée sur l'autel, avec une soif ardente de la gloire de Dieu, une fermeté à toute épreuve à son service, une paix profonde que les événements pénibles les plus imprévus ne troublent pas. Les extases, si elles ont précédé, ont cessé. Quant aux visions et aux paroles intérieures, ce sont des phénomènes transitoires, qui ne constituent pas l'essence de cette union transformante. Pour y arriver il faut une très profonde humilité non moins qu'un vif désir du règne de Dieu en nous, il faut surtout se rappeler ce que dit sainte Thérèse dans l'Épilogue du Château : « Si vous vous croyez indignes de pénétrer dans la troisième demeure, vous obtiendrez bien vite l'entrée dans la cinquième. Vous pourrez même la fréquenter si assidûment et si bien servir Dieu qu'il vous admettra dans celle qu'il s'est réservée », c'est-à-dire dans la septième. C'est bien là seulement qu'est la *pleine* perfection de la vie intérieure. Comme le montre Valgornera, *Theol. myst.* t. II, p. 204, le privilège d'éviter les péchés véniels est réservé à l'acte seul de l'union parfaite et consommée (union transformante). En dehors de là, l'âme n'est pas toujours tellement unie à Dieu, qu'il ne lui échappe quelques faute légère et imperfections. Cf. *Château int.* VIIe D., c. 4.

***

De la Méditation a la Contemplation *sous l'égide de Marie*, par le P. Venant, de Roulers, F. M. Capucin. — Bruges, Beyaert, 1921, 1 vol. 162 p.

Selon le P. Venant, c'est une erreur d'employer avec Bossuet le mot *oraison de simplicité* comme synonyme d'*oraison de foi*. L'oraison de simplicité serait la dernière des oraisons ordinaires, et l'oraison de foi la première des oraisons mystiques. « L'oraison de simplicité n'est, dit-il p. 99, que l'oraison affective simplifiée. Elle s'appuie sur les sens et sur les données fournies par eux. Au contraire, l'oraison de foi est la lumière qui descend d'en haut, directement du Père des lumières, à tel point qu'elle exclut la possibilité, pour l'âme, de s'appliquer encore au discours et aux multiples affections. » L'auteur ne semble pas assez voir qu'il y a des degrés dans cette impossibilité de discourir ; mais il nous paraît bien exprimer la doctrine

traditionnelle lorsqu'il écrit, p. 100 : « N'entre pas qui veut dans l'oraison de foi, c'est Dieu qui doit y introduire les âmes ; et quand il les y introduit, c'est pour continuer ensuite de les mener graduellement à des oraisons plus passives encore, qui toutes, désormais, resteront dans le même genre : l'oraison de foi. De l'introduction au terme, la progression ressemblera presque à une évolution... Je me hâte d'ajouter que, bien qu'il appartienne à Dieu d'admettre les âmes dans ce genre d'oraison, je suis pourtant d'avis que la bonne volonté y dispose positivement, puisqu'elle est la voie commune et normale vers la sainteté. Tous ceux qui s'appliquent sérieusement à leur progrès spirituel y sont appelés . . . . Saint Jean de la Croix dit, et on sait avec quelle énergie, que le don de contemplation n'est pas un don réservé ; c'est un don voulu de Dieu pour tous les baptisés... Et que les ignorants et les profanes ne se récrient pas, ici, comme si nous voulions vulgariser l'extase et le ravissement. Il n'en est pas question. La contemplation n'est qu'une forme de prière toute recueillie, toute silencieuse, et qui se fait en nous, comme dit saint Paul, par « l'Esprit qui nous a été donné ».

Cette doctrine ne diffère pas, on le voit, de celle que nous avons toujours exposée dans la *Vie Spirituelle*. On lira avec profit ce petit livre écrit avec beaucoup de piété ; on admirera surtout les chapitres intitulés : Marie est l'oraison de foi ; Marie et la nuit des sens ; Marie et la nuit de l'esprit. — Sur ce côté sublime de la vie de la Sainte Vierge de plus en plus étudié de nos jours, vient de paraître un livre du P. F. X. Godts, C. SS. R., *La Corédemptrice* (1), qui justifie ce beau titre donné à la Mère de Dieu et montre toute la grandeur de son sacrifice accompli en union avec celui de Notre-Seigneur.

*
* *

La Théologie mystique de saint Bonaventure, extrait de l'*Archivum Franciscanum Historicum*, an. 1921, fasc. I et II, par le P. Ephrem Longpré, O.F.M. — Quaracchi, près Florence, gr. in-8 de 75 p. (tiré à part).

Ce travail très consciencieusement fait, et d'une lecture si édifiante et savoureuse, nous montre de la façon la plus évi-

(1) Librairie A. Dewit, Bruxelles, in-16, 174 p.

dente chez saint Bonaventure la doctrine que nous avons toujours donnée ici comme l'expression exacte de la tradition. L'auteur a cherché surtout dans le *Breviloquium*, le *Soliloquium*, le *De triplici Via*, et l'*Itinerarium mentis in Deum*, « les principaux facteurs, qui, selon les conceptions bonaventuriennes, préparent l'âme d'une façon plus efficace et plus immédiate aux communications mystiques... et la position de saint Bonaventure dans les principales questions soulevées récemment par le renouveau des études ascétiques et mystiques ». — Voici ses principales conclusions.

« L'état contemplatif n'est que la suprême éclosion de la vie surnaturelle, l'efflorescence passivement expérimentée de la grâce et des habitudes infuses, l'exercice supérieur des dons du Saint-Esprit » (p. 8 ; cf. Itiner. c. IV, n. 4). — « Il y a ainsi un véritable lien de continuité, une unité dynamique entre les étapes de l'ascension spirituelle. » — « C'est dans l'ordre de *la foi*, et non point dans un autre, que se développe la vie mystique, quelles que soient les lumières qui tombent d'en haut. Le Docteur Séraphique, en effet, n'admet pas cette « lumière médiante »... qu'Henri de Gand introduit entre la simple foi et la vision béatifique » (p. 10). En quoi saint Bonaventure s'accorde avec saint Thomas, $II^a II^{ae}$, q. 5, a. 1, ad 1^m. — « Saint Bonaventure insiste beaucoup sur le rôle des dons du Saint-Esprit dans la vie mystique ; cf. Breviloq. pars V, c. V, VI. » Pour lui les *sens spirituels* ne sont que les actes les plus parfaits des vertus théologales, et non point des habitudes nouvelles, de nouveaux organes surnaturels de perception ; cf. Breviloq, pars V, c. VI, n. 6. — « Sur ce point sa doctrine s'oppose donc à l'enseignement du P. Poulain, S. J. », p. 18. — Saint Bonaventure ne déprécie pas la *méditation*, cette méditation méthodique et amoureuse a sa raison d'être dans tous les états de la vie intérieure, et comme la prière de demande, elle a un rôle important dans la préparation mystique. « Aucun peut-être n'a plus insisté sur ce point capital qu'il faut beaucoup prier pour obtenir le don de la contemplation » (p. 26 ; cf. De triplici via c. II ; de Perfect. Vitae, c. V, n. 5). Saint Bonaventure aime aussi à s'élever à Dieu en considérant le reflet de ses perfections dans le monde sensible ; par cela il rappelle saint François d'Assise et se distingue assez nettement de saint Jean de la Croix (p. 29). Enfin un des plus importants facteurs de la préparation mystique est l'amour et l'imitation de Jésus crucifié ;

c'est selon saint Bonaventure la voie abrégée qui mène à la contemplation infuse (cf. Itin., c. IV, n. 2-5 ; VI, 4-7 ; VII, 2-6). L'état mystique lui-même ou l'union passive n'est pour ainsi dire qu'un ensevelissement dans le Christ (cf. Itin. c. VII, 1-2) « L'oraison infuse est le terme *normal* et *ordinaire*, quoique d'une excellence à part, des états intérieurs précédents. Saint Bonaventure, en effet, ne semble pas connaître cet état intermédiaire que, depuis le XVII[e] siècle surtout, plusieurs auteurs d'une autorité considérable ont appelé la *contemplation acquise*... Pour lui toute contemplation est *infuse* » (p. 41-43). C'est également le sentiment du P. Vincente de Peralta, dont le nom fait justement autorité en Espagne. — « La vie mystique, l'oraison infuse succèdent donc aux exercices ascétiques et cela immédiatement. Cet épanouissement est le terme ordinaire et normal. Pour tendre à ces hauteurs de la vie spirituelle, *il n'est pas exigé de vocation spéciale*. Saint Bonaventure n'en parle nulle part ; bien au contraire, il déclare maintes fois que la vie mystique est offerte à tous... Son sentiment est aussi éloigné que possible de l'opinion de plusieurs modernes, qui, comme le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, considèrent l'oraison infuse comme une faveur extraordinaire semblable aux grâces *gratis datae* » (p. 44). Selon saint Bonaventure, c'est une grâce excellente, mais non extraordinaire (ibid.). Il a même beaucoup insisté sur ce point : cf. v. g. I Serm. de Sabbato Sancto et Itin. c. VII, 3. « Par une conséquence nécessaire, *la vie mystique est le chemin ordinaire de la Perfection*. L'oraison passive est requise à la complète éclosion de la vie surnaturelle... selon une nécessité morale... L'école de M. l'abbé Saudreau ne soutient pas une autre doctrine » (p. 47 et 50). Non seulement *tous peuvent désirer l'oraison passive*, mais *ils le doivent* ; ce désir toutefois doit s'accompagner de profonds sentiments d'humilité (p. 51-55).

Quant à la nature intime de la contemplation infuse, selon saint Bonaventure comme pour saint Thomas, elle ne saurait être une prise de vue directe sur Dieu lui-même (p. 57.) Ici encore l'école de M. Saudreau reproduit bien son enseignement. Dieu est saisi *non in se sed in aliquo effectu interiori*, dans un embrasement de la faculté affective. Cette contemplation passive, aimante et savoureuse procède des dons du Saint-Esprit.

Tel est le résumé de ce précieux opuscule qui contient une foule de textes de saint Bonaventure méthodiquement choisis

dans ses œuvres authentiques, et parfaitement ordonnées selon les principes mêmes du saint Docteur. Sous une forme un peu différente, c'est le même enseignement que celui qui se trouve chez saint Thomas dans les questions de sa *Somme* consacrées à la contemplation, comme le montre le R. P. Pègues, O. P., dans le tome XIV qui vient de paraître de son grand Commentaire français littéral et que nous recommandons particulièrement aux communautés de vie contemplative (1).

On voit par là que la doctrine que nous enseignons ici est communément admise dans tous les anciens ordres religieux, bénédictin, franciscain, dominicain, cartusien (2), carmélitain (3), comme par les meilleurs auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus, notamment le P. Lallemant et ses disciples, et il faut savoir gré à M. le chanoine Saudreau d'avoir infatigablement ramené beaucoup d'esprits oublieux ou distraits à cette grande doctrine traditionnelle.

*
* *

N. — Nous ne pouvons parler ici, faute de place, de quelques autres ouvrages comme celui de M. de Montmorand sur *la Psychologie des mystiques catholiques* (Paris, Alcan, 1920) ; la revue lui consacrera une étude spéciale. — Signalons la réédition du livre bien connu du P. Michel Godinez, S. J., *Praxis theologiae mysticae* (4), dont on parlera dans une autre chronique, et la nouvelle traduction italienne de *la Vie intérieure simplifiée* (5), ouvrage si répandu d'un religieux chartreux, publié par le P. J. Tissot, qui a eu en France douze éditions en l'espace de vingt ans ; on y trouve la même doctrine que celle que nous venons de voir chez les plus grands maîtres, on peut

(1) Tome XIV du Commentaire : *Les États*, in-8, 656 pp., 30 fr. En vente à l'École théologique de St-Maximin (Var).

(2) Elle est sûrement enseignée par Denys le Chartreux, en particulier dans son *Traité des Dons du Saint-Esprit*, là où il montre que leur développement est connexe avec celui de la charité.

(3) Malgré quelques divergences entre certains auteurs carmes depuis le XVIIe s., ce que nous avons dit plus haut montre bien que généralement ils ont défendu cette doctrine traditionnelle.

(4) Librairie Lethielleux, 1 vol. in-12, 348 pp., 7 fr.

(5) *La Vita interiore semplificata*, nuova trad. sull' ottava edizione francese, a cura del P. S. G. Nivoli, O. P. Marieti, Torino. — Cette traduction, qui corrige souvent la précédente, est faite avec le plus grand soin.

s'en rendre compte par le livre IV où il est question des purifications passives, de la mort mystique et de la sainteté.

C'est dans le même sens que parle aussi le P. D. Castelain, C. SS. R., dans son livre récent *Le Cœur Eucharistique de Jésus et ses divines leçons* (1), surtout lorsqu'il commente ces paroles des litanies : cœur silencieux voulant parler aux âmes, cœur foyer de nouvelles grâces, cœur maître des secrets de l'union divine. — Comment une pieuse et fréquente lecture de l'Écriture sainte nous conduit à cette contemplation, c'est ce que montre une tertiaire dominicaine, la Comtesse G. Campello dans *Parola di Vita, Florilegio biblico* (2), choix très heureusement fait de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'on aimerait voir traduit en français.

C'est enfin la même doctrine en action, profondément vécue, qui se trouve dans le très beau recueil de lettres et notes spirituelles publié, sous le titre de *Consummata* (3), par le P. Plus, S. J. ; c'est l'histoire d'une âme réparatrice, amie du Carmel, qui avait bien compris la vie d'hostie en union avec le sacrifice de la Croix continué sur l'autel, et qui avec une sûreté surprenante distinguait la consommation de la vie de la grâce de ce qu'elle appelait si justement « les choses extérieures » ou les phénomènes plus ou moins « extraordinaires » qui peuvent l'accompagner (cf. p. 26).

En des formes différentes on suivra le même travail de la grâce dans la belle vie d'un saint séminariste, élève du séminaire français de Rome, mort glorieusement pendant la guerre, *Yves de Joannis* (4) ; elle est admirablement écrite par M. Tony Catta, qui nous fait voir l'action profonde de Dieu en cette âme, du séminaire au champ de bataille, jusqu'à la mort si joyeusement acceptée pour l'Église et pour la France. — Dieu veuille que cette doctrine ainsi vécue éclaire beaucoup d'âmes, leur fasse désirer ardemment les eaux vives dont parlait Jésus à la Samaritaine et le règne de plus en plus intime en elles du Maître intérieur.

fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) 1 vol. in-12, 438 pp., 1920. Paris, Librairie de la Sainte Famille, 11, rue Servandoni.

(2) 1 vol. gr. in-8, 268 pp., 1920. Società editrice « Vita e Pensiero », Milano, Corso Venezia, 15.

(3) 1 vol. in-12, 280 pp., 1921. Toulouse, Apostolat de la Prière, rue Montplaisir, 9.

(4) 1 vol. in-12, 302 pp., 1919. Paris, Plon.

*
* *

Le Christ dans la vie chrétienne d'après S. Paul (1)

D'après l'enseignement de saint Paul, le Christ continue de vivre, d'une vie mystérieuse mais réelle, dans l'Église et dans tous les chrétiens. En échange de la vie humaine qu'il en a reçue, le Fils de Dieu communique aux hommes sa vie divine : à ceux qui croient en lui, il s'unit intimement, il se les assimile, il se les incorpore. Inaugurée par le baptême, figurée, produite ou fortifiée par les autres sacrements, cette union est consommée ici-bas dans l'Eucharistie. Ainsi grandit peu à peu « le Christ mystique » dont la tête est aux cieux depuis l'Ascension. Quand son accroissement sera terminé, quand le Christ aura atteint « sa plénitude », alors le monde n'aura plus de raison d'être, ce sera la parousie finale, triomphe du Christ et de tous les élus qui formeront son « corps mystique ».

De ce *mystère du Christ*, M. Duperray, dans sa thèse de doctorat en théologie, s'attache à retrouver tout ce qu'a dit saint Paul. Prenant les Epîtres dans leur ordre chronologique, il n'a pas de peine à montrer que cette grande idée fut toujours, dès sa conversion, l'une des idées maîtresses de « l'Évangile » de l'Apôtre. Il marque avec soin les aspects divers sous lesquels saint Paul l'a présentée, et en trouve l'expression la plus synthétique et la plus grandiose dans les épîtres de la captivité, notamment dans l'épître aux Ephésiens. Un chapitre complémentaire montre comment saint Paul lui-même a vécu de cette doctrine et comment elle est la note caractéristique et originale de sa sainteté.

On peut regretter que l'auteur, par crainte excessive d'une glissade vers le panthéisme, et par celle des difficultés que soulève le problème de la grâce dans saint Paul, n'ait donné qu'une interprétation timide et hésitante de quelques-uns des textes les

(1) J. Duperray : *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul.* 1 vol. in-8 de XIII-204 p., 2ᵉ éd., 1922. — En vente à la Librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour, Lyon. Prix : 3 fr. 50 ; franco, 4 fr.

plus expressifs où l'Apôtre crie son amour pour le Christ et proclame l'intime union des deux vies en une seule. Mais il faut le louer d'avoir su résister à la tentation de présenter ses propres idées ou ses interprétations et d'avoir constamment maintenu son lecteur en contact avec la pensée et les expressions mêmes de saint Paul, dont il respecte le tour original. Par là, son travail n'a pas seulement la valeur d'une sérieuse étude de théologie positive, que les spécialistes sauront apprécier et peut-être, ici ou là, discuter ; il offre à tous les chrétiens une lecture extrêmement profitable. L'eau puisée à la source est plus pure et meilleure : la doctrine spirituelle de saint Paul est une des sources de sainteté dans l'Église, et ce n'est pas la moins abondante ni la moins féconde. Que d'âmes dont la vie intérieure n'a pris son plein essor que le jour où saint Paul leur a révélé tout ce que le Christ est pour chacun de nous ! C'est cette précieuse doctrine paulinienne que M. Duperray a recueillie et présentée dans son livre et qui fait de cet essai, en même temps qu'une œuvre de science, un ouvrage d'édification et un bon instrument d'apostolat.

F. Catherinet.

***

Les Traités de S. Thomas sur la Vie Spirituelle (1)

C'est une bonne fortune de pouvoir annoncer, dans la série des volumes qui composent le Commentaire français de la *Somme théologique*, par le R. P. Pègues, celui que nos lecteurs apprécieront particulièrement. Le tome XIV comprend les dernières questions de la partie morale de la *Somme* où saint Thomas traite *ex professo* des manifestations spéciales et surnaturelles de Dieu dans les âmes, en vue de sa vérité à faire connaître au monde ; du fonctionnement déterminé des principes de vie spirituelle dans les divers hommes ; du caractère de

(1) Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la « Somme théologique » de S. Thomas d'Aquin*, t. XIV, *Les États*. 1 vol. in-8, 656 pages, 30 francs. Paris, Téqui.

perfection qui peut s'attacher à ces diverses vies, et du double état que cette perfection revêt, dans l'Église catholique, du fait de la consécration épiscopale et de la profession religieuse.

Les manifestations spéciales et surnaturelles de Dieu dans certaines âmes en vue de sa vérité à faire connaître, sont comprises par saint Thomas sous le nom général de *prophétie*. A vrai dire, c'est l'étude même de la révélation surnaturelle et divine, considérée du point de vue de l'action de Dieu dans ceux qu'il choisit comme organes de cette révélation. Le saint Docteur étudie là des questions du plus haut intérêt et sur lesquelles il importe d'avoir des notions exactes pour ne pas être exposé à des erreurs pernicieuses, en raison des phénomènes si étranges qui se multiplient un peu partout, sous le nom de spiritisme.

Une remarque du R. Père au sujet de l'article où saint Thomas, dans la question CLXXVII, parlant de la grâce du discours de sagesse et de science, se demande « si cette grâce appartient aussi aux femmes », vaut d'être citée pour la juste appréciation d'une tendance qui, sous le prétexte de réagir contre un excès d'ailleurs blâmable, se porterait à un autre excès qui ne le serait pas moins : « La doctrine que vient de nous exposer saint Thomas nous montre combien sont blâmables les excès de certains théoriciens et aussi les agissements de certains hommes politiques qui voudraient en toutes choses et sur tous les points, en ce qui est de la vie publique ou sociale, donner à la femme, sans distinction aucune, les mêmes droits qu'à l'homme, leur assignant un rôle identique. C'est aller tout ensemble contre la nature, contre le bon sens et contre l'enseignement catholique. Par contre, la même doctrine de saint Thomas, notamment par la remarque si sereine de l'*ad secundum*, condamne la pratique de ces esprits chagrins ou peu éclairés qui voudraient refuser à la femme toute initiation aux choses de l'esprit, en ce qui est du haut enseignement, soit profane, soit même religieux. L'intelligence de la femme et de l'homme sont également faites pour la vérité, surtout pour la vérité divine, qui est l'âme de la grande vie spirituelle. Et souvent même il y a dans la femme une aptitude à la perception d'intuition rapide et profonde qu'on ne trouve pas au même degré dans l'homme. La raison n'en serait-elle pas que la meilleure disposition pour saisir la grande vérité, surtout la vérité divine, est d'aimer cette vérité ; et que la femme a des puissan-

ces d'aimer qui ne sont pas toujours au même degré de perfection ou de délicatesse dans l'homme? Aussi bien voyons-nous que les communications divines surnaturelles, d'ordre plutôt prophétique, au sens de vie intérieure de l'âme ouverte à l'action de l'Esprit-Saint, sont peut-être plus fréquentes dans le monde des âmes saintes, parmi les femmes que parmi les hommes. Toujours est-il que, loin d'interdire aux femmes, notamment aux femmes profondément chrétiennes, et plus encore aux âmes religieuses, l'accès du haut enseignement religieux, non pour le donner elles-mêmes, mais pour le recevoir, selon que leur condition le permet, l'on ne saurait trop, au contraire, le leur faciliter et leur en inspirer le goût. Il est très vrai qu'elles n'auront pas à l'utiliser elles-mêmes sous forme d'enseignement public. Mais, outre qu'il sera du plus grand secours pour leur vie spirituelle, elles auront encore les occasions les plus multiples de faire rayonner autour d'elles, de la manière la plus fructueuse, dans la famille ou dans la société, la lumière dont leur âme vivra. »

Nos lecteurs ne goûteront pas moins les questions où saint Thomas considère le fonctionnement déterminé des principes de vie spirituelle, au sens divin et strictement surnaturel de ces mots, dans les divers hommes. Ce sont les questions relatives à la double vie active, et contemplative. Aucune étude fractionnée ou particulière ne saurait remplacer l'étude suivie des quatre questions CLXXIX-CLXXXII qui examinent, dans l'ordre et avec la perfection de méthode propres à saint Thomas, ce qui a trait d'abord à la division de la vie humaine en vie active et contemplative ; puis à la vie contemplative et à la vie active considérées chacune à part ; enfin à ces deux vies comparées ensemble.

La partie du volume où saint Thomas étudie le caractère de perfection qui peut s'attacher aux diverses vies, active ou contemplative, et le double état que cette perfection revêt, dans l'Église catholique, du fait de la consécration épiscopale et de la profession religieuse, répond à des préoccupations bien actuelles. Outre la grande question de la perfection considérée en elle-même et selon qu'elle s'identifie à la charité, on y voit, mis en très vive lumière, ce qu'il faut entendre par l'état ou les états de perfection. En s'occupant de l'état de perfection constitué par la consécration épiscopale, saint Thomas est amené à formuler des points de doctrine qui éclairent d'un

jour bien précis la question de la vocation sacerdotale agitée il y a une dizaine d'années dans les milieux ecclésiastiques.

Enfin, depuis la question CLXXXVI jusqu'à la question CLXXXIX, saint Thomas traite à fond ce qui concerne l'état de perfection qui est celui des religieux. C'est le traité de la vie religieuse en elle-même et dans les diverses modalités qu'elle affecte selon les diverses familles religieuses. Le commentateur a eu l'idée heureuse de rapprocher des articles de la *Somme* de nombreux extraits empruntés aux autres œuvres de saint Thomas, notamment dans la *Somme contre les Gentils*, et les traités contre les ennemis de la vie religieuse dont le fameux Guillaume de Saint-Amour s'était fait le protagoniste acharné. De la sorte on a, dans ce volume, la moelle de ce que saint Thomas a écrit sur ce grand sujet de la vie religieuse.

F. V.

*
* *

Une retraite sur l'abandon (1)

Ce petit livre, des plus substantiels, est écrit par une âme qui s'est profondément assimilé la doctrine de saint Jean de la Croix. La pensée de ce grand Maître est devenue vie en elle, et elle l'expose d'une façon très spontanée, mais sobre, concise : chaque mot porte. La *Retraite* (pp. 1-106) d'une marche ferme et rapide, et les *Lettres* (pp. 107-150) avec plus de grâce et de maternelle affection, traitent le même sujet : Dieu seul !

« Vous anéantir et laisser Dieu le seul Maître de votre âme, afin qu'Il y établisse son règne, tel est l'Unique nécessaire. » C'est la pensée fondamentale de cette retraite qui comprend trois parties :

1° *La doctrine* (1er-6e jours) : Dieu seul, tel est le but du retraitant, but auquel il aspire par l'abandon reconnaissant et aveugle à la volonté actuelle de Dieu, sans « raisonner sur son état,

(1) R. M. MARIE DE LA CONCEPTION, Carmélite d'Aix : *Retraite de dix jours sur l'abandon ou l'Un nécessaire,* suivie de quelques lettres sur le même sujet. — 4e édit., 1917, in-18, 150 pages. — Paris, Mignard, rue Saint-Sulpice, 38.

sans vouloir être saint, pour jouir de sa perfection » (1er et 2e jours). Le moyen : la nuit obscure, purificatrice, où l'âme doit garder l'attitude simple et silencieuse de Marie-Madeleine aux pieds de Jésus : mort mystique figurée par la parabole évangélique du grain de sénevé ; communion aux mystères, aux états de la vie et de la mort du Christ, et surtout à son ensevelissement. L'Unique nécessaire, pour l'âme, est alors de « consentir à sa propre destruction, pour laisser à Dieu la liberté d'édifier en nous l'œuvre de la perfection » (3e-6e jours).

2° *La pratique* (7e-9e jours) : « L'âme éprouvée, convaincue de la bonté de Dieu, se décide enfin à chercher Celui qu'elle aime. » Devant la persistance des agitations et du trouble, elle persévère dans la patience, dans l'obéissance aveugle, sans consolation ; la foi nue lui suffit ; la Croix est l'aliment de son amour, et non plus l'occasion de retours inutiles sur soi. Mais qui est l'Instigateur de cette recherche de Jésus par l'âme ? C'est Jésus Lui-même, qui « par sa grâce l'attire, la charme et opère en elle » cette diligence : « *Trahe me, post te curremus* » (Cant., I, 3).

3° *Le terme* (10e jour) : « Le moment est venu où vous devez comprendre que l'Amour de Dieu sait bien renverser tous les obstacles, lorsqu'il veut s'unir à une âme et l'élever jusqu'à lui. » C'est la quiétude en Dieu seul, la vie cachée à tous et à soi-même : « *Vita abscondita cum Christo in Deo* » (Coloss., III, 3) ; c'est l'état de charité parfaite, « d'amour pur qui aime Dieu pour Lui-même et qui Le reconnaît toujours, lors même qu'Il se cache encore pour éprouver la constance et la foi de son épouse » ;

Idéal si bien mis en relief par saint Jean de la Croix, dans une parole qui est comme le résumé de tout l'ouvrage : « Depuis que je me suis mis à rien, j'ai trouvé toutes choses. »

B. P.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin.